ترجمان

يورغن هبرماس

# نظرية الفعل التواصلي

## المجلد الثاني

## في نقد العقل الوظيفي

ترجمة: فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies


الناشر



# نظرية الفعل التواصلي

المجلد الثاني

## في نقد العقل الوظيفي

## هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# نظرية الفعل التواصلي

المجلد الثاني

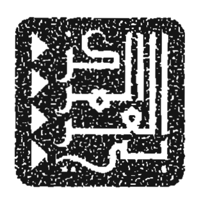
## في نقد العقل الوظيفي



يورغن هبرماس

ترجمة

فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

**الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**

هبرماس، يورغن، 1929-

نظرية الفعل التواصلي/ يورغن هبرماس؛ ترجمة فتحي المسكيني.

2 ج. في 2 مج.: جداول؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

محتويات: ج. 1 عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ج. 2. في نقد العقل الوظيفي.

يشتمل على ببليوغرافية (ج 2، ص. 689-731) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-327-8 (المجموعة)

1 هابرماس، يورغن، 1929 - فلسفة. 2. الاتصال - فلسفة. 3. الاجتماع، علم - فلسفة. 4. العقلانية. 5. التواصل - فلسفة. 6. العقل - فلسفة. 7. النقدية (فلسفة) 8. الفلاسفة الألمان.

أ. المسكيني، فتحي. ب. العنوان. ج. السلسلة.

301.01

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

**Theorie des kommunikativen Hadelns**
**Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**

*by Jürgen Habermas*



عن دار النشر
Suhrkamp Verlag GmbH & Co. Kg

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 991839 1 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org



الطبعة الأولى

# المحتويات



## -V-

## تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم:
## من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

-VI-

## الفاصل التأملي الثاني: المنظومة وعالم الحياة

## -VII-

## تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

## -VIII-

## تأمل ختامي: من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

# محتويات المجلد الأول

## عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية



**-I-**

**مقدمة:**

**مداخل إلى إشكالية العقلانية**

## -II-
## نظرية ماكس فيبر في العقلنة

## -IV-

## من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

# قائمة الجداول والأشكال

## الجداول

## الأشكال

# -V-

# تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم:
# من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

## ملاحظة تمهيدية

لقد صار واضحًا من تلقّي نظرية فيبر عن العقلنة من لوكاتش إلى أدورنو، أن العقلنة الاجتماعية مفكَّرٌ فيها على الدوام باعتبارها ضربًا من تشيؤ **الوعي**. بيد أن المفارقات التي يقود إليها هذا الأمر إنما تبين أن هذا المبحث لا يمكن أن يُعالَج معالجة كافية بالوسائل المفهومية لفلسفة الوعي. وقبل أن أخوض مرة أخرى في إشكالية التشيؤ، وقبل أن أعيد صياغتها أوّلًا في معنى الفعل التواصلي، وثانيًا في معنى تكوّن المنظومات الفرعية الذي يجري عبر التحكّم في الوسائط، أودّ أن أبسط هذه المفاهيم الأساسية في سياق تاريخ النظرية. وفي حين أن إشكالية العقلنة/ التشيؤ موطّأة عبر خطّ «ألماني» في التفكير في نظرية المجتمع، تعين عبر كانط وهيغل، ويقود من ماركس عبر فيبر إلى لوكاتش، وإلى النظرية النقدية، فإن تغيير البراديغم الذي يهمّني قد تمهّد مع جورج هربرت ميد وإميل دوركهايم. وينتمي ميد (1863–1931) ودوركهايم (1858–1917)، كما فيبر (1864–1920)، إلى جيل الآباء المؤسّسين للسوسيولوجيا الحديثة. كلاهما طوّر مفاهيم أساسية، حيث يمكن أن تتنزّل نظرية فيبر عن العقلنة، وأن تتحرّر من معضلات فلسفة الوعي؛ ميد بتأسيس علم الاجتماع على نظرية في التواصل، ودوركهايم بنظرية في التضامن المجتمعي، تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة.

إن فكرتَي المصالحة والحرية اللتين أحاط بهما أدورنو على نحو جدلي – سالبٍ فحسب، ولكن في نهاية المطاف على نحو متورطٍ في فلك الفكر الهيغلي، إنما تحتاجان إلى تفسير، كما أنه يمكن أن يتمّ بسطهما بمساعدة مفهوم العقلانية التواصلية الذي تشيران إليه لدى أدورنو. ولهذا الغرض تعرُض لنا نظريةٌ في الفعل هي مثل نظرية ميد مؤسَّسة على مشروع جماعة تواصلية مثالية. والحقّ أن هذه اليوتوبيا إنما تفيد في إعادة بناء بيذاتية غير مشوّهة، من شأنها أن تجعل تفاهمَ

الأفراد في ما بينهم من دون إكراه، أو هويةَ فردٍ متفاهِم مع ذات نفسه من دون إكراه، أمرًا ممكنًا. وإن حدود هذا النوع من المقاربة القائمة على نظرية التواصل إنما هي واضحة للعيان. إن إعادة إنتاج المجتمع في جملته لا يمكن، بلا ريب، أن تُفسَّر كفايةً انطلاقًا من شروط العقلانية التواصلية - إلا أن من الممكن تفسير إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة الخاص بالمجموعات الاجتماعية متى تمّ الكشف عنه من منظور داخلي.

أريد لهذا السبب أن أتّبع أوّلَ الأمر الطريقةَ التي بها طوّر ميد الإطار المفهومي الأساسي من أجل التفاعل المعدَّل بمعايير والمتوسَّط لغويًا، في معنى نشوء منطقي يتمّ عبر مستوى التفاعل بلغة الإشارات المتوسَّط رمزيًا، وذلك منذ بدايات التفاعل المحكوم بالغرائز والمتوسَّط بالإيماءات (1). وفي الانتقال من التفاعل المتوسَّط بالرموز إلى التفاعل المهتدي بالمعايير، تنكشف بلا ريب نقيصة على مستوى التطوّر النشوئي، يمكن تداركها بواسطة فرضيات دوركهايم عن الأسس القدسية للأخلاق، عن مخزون التضامن الاجتماعي المحفوظ بواسطة الطقوس (2). ومتى ما اختار المرء خيطًا هاديًا له فكرةَ الإخراج اللغوي (Versprachlichung)[1] لهذا التوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه بواسطة الطقوس، فإنه يمكن الظفر عندئذ بالمفهوم المتعلّق بعالمِ حياةٍ معقلَنٍ ومتمايزٍ في بناه الرمزية. وهذا تصوّرٌ ترك وراءه تلك الحدود التي تعانيها المفاهيمُ الأساسية في نظرية الفعل لدى فيبر، المصمَّمةِ خصّيصًا للنشاط الغائي والعقلانية بمقتضى غاية (3).

---

(1) في معنى الترجمة اللغوية أو عملية «لَغْوَنَة» المقدّس: قراءته بوصفه في بنيته العميقة مجرّد لغة أو مجرّد عمل لغوي. (المترجم)

## - 1 -

# في تأسيس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل

إن نموذج الذات-و-الموضوع الذي قامت عليه فلسفة الوعي قد تمّت مهاجمته في بداية القرن العشرين على جبهتين اثنتين: من جهة فلسفة اللغة التحليلية ومن جهة نظرية السلوك النفسانية. كلتاهما تخلّتا عن الولوج المباشر إلى ظواهر الوعي وعوّضتا معرفة النفس الحدسية والتفكّر أو الاستبطان بطرائق إجرائية لا تستدعي الحدس. وهما تقترحان تحليلات تتعلّق بالعبارات اللغوية أو بالسلوك الملاحَظ وتظلّ مفتوحة أمام الاختبار البيذاتي. وإن من شأن تحليل اللغة أن يتملّك الطرائق الجارية في المنطق واللسانيات من أجل إعادة البناء العقلانية لمعرفة القواعد، أما علم النفس السلوكي فهو يتولّى مناهج الملاحظة واستراتيجيات التأويل الخاصة بالبحث في سلوك الحيوان[1].

---

(1) ذلك ما لاحظه ميد نفسه في المقدّمة المنهجية إلى دروسه في علم النفس الاجتماعي:
G. H. Mead, *Mind, Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), p. 40:
«إن السلوكية، منظورًا إليها من ناحية تاريخية، إنما وجدت مدخلًا إلى علم النفس عبر علم نفس الحيوان». وأنا أقتبس بحسب الطبعة الألمانية من العمل الذي نشره تشارلز وليام موريس في عام 1934 بعد موت المؤلّف:
G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Ed. by Ch. Morris (Chicago: 1934),
إلا أنني بلا ريب سوف أصلح الترجمة في بعض المواضع، حيث يبدو لي أنه لا بدّ من ذلك. أما حول الترجمة الخرقاء لكلمة «Self» بلفظة «Identität» فينظر ملاحظات:
= E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 247.

هذان التوجّهان في نقد الوعي ابتعدا أحدهما من الآخر شوطًا واسعًا على الرغم من أصلهما المشترك في براغماتية تشارلز سندرس بيرس، وفي سماتهما الجذرية تطوّرا في شكل مستقلٍّ الواحد عن الآخر. وعلاوة على ذلك، فإن الوضعية المنطقية والمدرسة السلوكية قد دفعتا ثمنًا باهظًا للتخلّص من براديغم فلسفة الوعي وذلك بأن خفّضتا من المخزون التقليدي من المشاكل بضربة مفاجئة، سواء أكان ذلك بالتراجع نحو تحليل اللغات العلمية الاصطناعية (Konstruktsprache)[2] أو بحصر الأمر في خطاطة السلوك القائم على المثير والاستجابة الخاص ببعض الكائنات العضوية. إن تحليل اللغة تخلّص بلا ريب من ضيق الأفق (Verengung) الذي طبع بداياته الدغمائية. فعلى النهجيْن كليهما، من كارناب ورايشتنباخ عبر بوبر إلى حدّ نظرية العلم مابعد التجريبية، من جهة أخرى، ومن فتغنشتاين الأوّل، عبر فتغنشتاين الثاني وأوستين إلى حدّ نظرية الأعمال اللغوية من جهة أخرى، استردّ تعقّد الإشكالية التي طوّرها بيرس. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية السلوك النفسانية قد حقّقت تطوّرًا، على الرغم من بعض دفعات التحرير بين مناسبة وأخرى، وقف في حدود المنهاجيات الموضوعانية (objektivistisch). وإذا ما أردنا أن نكشف عن القوّة الثورية للمفاهيم الأساسية في نظرية السلوك وعن طاقة هذه المقاربة على تفجير البراديغم، فإنه ينبغي علينا أن نعود إلى علم النفس الاجتماعي لدى جورج هربرت ميد.

إن نظرية التواصل لدى ميد إنما يُوصَى بها هنا لأنها تشكّل نقطةَ تقاطعٍ بين التقليدين في نقد الوعي واللّذيْن يرجعان إلى بيرس[3]. ومع أن ميد لم يُحِطْ علمًا

---

= [«وأنا أقتبس»... حتى «فيُنظر ملاحظات... حتى نهاية المرجع» هذه الجملة كلها غير واردة في الترجمة الإنكليزية. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 405. (المترجم)]

(2) بالمعنى الحرفي «اللغة المبنية» هي في اللسانيات لغةٌ واصفة للغة العادية. (المترجم)

(3) يوجد مدخل جيد إلى جملة أعماله لدى: H. Joas, «G. H. Mead,» in: D. Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens* (München: 1978), vol. 2, pp. 17 ff.

هناك أيضًا ببليوغرافيا مفصّلة ص 417 وما بعدها. وأنا أستعمل فضلًا عن ذلك الطبعات التالية: G. H. Mead: *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964); *Philosophie der Sozialität*, Ed. by V. H. Kellner (Frankfurt am Main: 1969), and *On Social Psychology* (*Sozialpsychologie*), Ed. by A. Strauss (Chicago; Neuwied: 1956; 1969).

أما أهمّ الدراسات عن ميد فهي: M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead* (Washington: =

بالمنعرج الألسني الذي تمّ في الفلسفة، فإن المرء متى ما نظر اليوم إلى الوراء، إنما تعرُض له أنحاء عجيبة من التقارب بين تحليلٍ للّغة ونظريةٍ في العلم يتقدّمان إلى حدّ التداولية الصورية، من جهة أولى، وعلمِ النفس الاجتماعي الذي وضعه ميد من جهة أخرى. وإن ميد إنما يحلّل ظواهر الوعي من زاوية النظر المتعلّقة بكيفية انبثاق هذه الظواهر في بنى التفاعل المتوسَّط في شكل لغوي أو رمزي. إن للّغة دلالةً مقوِّمة بالنسبة إلى شكل الحياة الاجتماعية والثقافية: «إن التمايز الوظيفي إنما يخلق لدى الإنسان بواسطة اللغة مبدأ تنظيميًا من نوع آخر تمامًا، من شأنه أن ينتج ليس فردًا مغايرًا فحسب، بل أيضًا مجتمعًا مغايرًا»[4].

قدّم ميد نظريته تحت اسم «السلوكية الاجتماعية»، لأنه يريد أن يشدّد على نبرة نقد الوعي: إن التفاعلات الاجتماعية إنما تكوّن من الجُمل والأفعال بنيةً رمزيةً يمكن التحليل أن يتعلّق بها كما بشيءٍ موضوعي. إلا أنه بين مقاربة ميد والمدرسة السلوكية يوجد مع ذلك فرقان منهجيان. ليس سلوك الكائن العضوي **المعزول** الذي يردّ الفعل على الإثارة المتأتّية من عالمه المحيط، هو النموذج الذي منه انطلق ميد، بل التفاعل الذي في نطاقه كائنان عضويان في الأقل يردّان الفعل ويسلكان الواحد إزاء الآخر. «نحن، في علم النفس الاجتماعي، لا نبني سلوك المجموعة بالنظر إلى سلوك الكائنات المعزولة التي تشكّل هذه المجموعة، بل بالأحرى نحن ننطلق من كلٍّ اجتماعي معيَن، من نشاط مركّب لمجموعة ما، في نطاقه نحن (بوصفنا عناصر معزولة) نحلّل سلوك كل فرد معزول»[5]. لكن ميد لا يرفض الفردانية المنهجية في نظرية السلوك فحسب، بل كذلك نزعتها الموضوعانية. هو لا يريد أن يرى مفهوم

---

1956); A. Reck, «The Philosophy of G. H. Mead,» *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 12 (1963), pp. 5 ff.; = H. Blumer, «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead,» *American Journal of Sociology*, vol. 71 (1966), pp. 535 ff.; G. A. Cook, «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead» (Dissertation, Yale University, New Haven 1966), and K. Raiser, *Identität und Sozialität* (München: 1971).

في شأن مواصلة النزعة التفاعلية الرمزية التي قام بها بلومر وكان لها تأثير واسع، ينظر:
C. McPhail and C. Rexroat, «Mead vs. Blumer,» *American Journal of Sociology* (1979), pp. 449 ff., and D. Miller, *G. H. Mead: Self, Language and the World* (Chicago: 1980).

أدين خصوصًا إلى الأطروحة الممتازة الآتية: H. Joas, *Praktische Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: 1980).

(4) Mead, *Geist* (1969), p. 291.

(5) Ibid., p. 45.

«السلوك» (das Konzept des «Verhaltens»)[6] محصورًا في ردات الفعل السلوكية القابلة للملاحظة، بل يجب أن يشمل أيضًا السلوك الموجَّه رمزيًا وأن يسمح بإعادة بناء البنى الكلّية للتفاعل المتوسَّط لغويًا: «إن علم النفس الاجتماعي سلوكيٌّ، في معنى أنه يبدأ بنشاطٍ قابل للملاحظة - بالمسار الاجتماعي المتحرّك النامي باستمرار[7] والأفعال الاجتماعية المقوِّمة له - ينبغي أن تتمّ دراسته وتحليله بشكل علمي[8]. إلا أنه ليس سلوكيًا، في معنى أن التجربة الباطنية للفرد - الطور الباطني من هذا المسار أو هذا النشاط - قد تمّ تجاهله»[9]. إن المعنى المتجسّد في فعل اجتماعي ما هو بالنظر إلى جانب السلوك شيءٌ غير - خارجي، ومع ذلك هو متاحٌ بوصفه شيئًا مُمَوْضَعًا في تعابير رمزية، وهو ليس - مثل ظواهر الوعي - باطنيًا فحسب: «إنه ثمّة في داخل الفعل ذاته ميدانٌ غير خارجي، لكنه ينتمي إلى الفعل، وإنه ثمّة سماتٌ مميزة لهذا السلوك العضوي الباطني، تنكشف في أفعالنا الخاصة نفسها، خصوصًا تلك المرتبطة باللغة»[10].

ولأن ميد يُدرج في النزعة السلوكية تصوّرًا غير اختزالي للغة، فإن مقاربتَي نقد الوعي كليهما اللّتيْن انفصلتا بعد بيرس، إنما تندمجان لديه: نظرية السلوك وتحليل اللغة. وإن نظريته في التواصل هي بلا ريب لا تنحصر في أعمال التفاهم، بل تتعلّق **بالفعل** التواصلي: لا يهتمّ ميد بالرموز اللغوية وبالرموز ذات الشكل اللغوي إلا بمقدار ما تتوسّط التفاعلات وطرائق السلوك والأفعال بين أفراد كثر.

---

(6) مفهوم «السلوك» وليس «مشروع 'المدرسة السلوكية'» كما تقول الترجمة الفرنسية Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 10. (المترجم)

(7) كلمة ساقطة في الشاهد المترجم إلى الألمانية الذي أورده هبرماس وأثبتناها من النص الإنكليزي (ongoing). يراجع: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 4. (المترجم)

(8) «ينبغي أن تتمّ دراسته وتحليله بشكل علمي» (die untersucht und wissenschaftlich analysiert wird) جملة ساقطة في الشاهد الألماني، المترجم من الإنكليزية الذي أورده هبرماس. يراجع: G. H. Mead, *Geist, Identät und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviormus* (Frankfurt am Main: 1975), p. 46. (المترجم)

(9) Mead, *Geist* (1969), p. 46.

(10) Ibid., p. 44.

وفي الفعل التواصلي تضطلع اللغة بدور التنسيق بين النشاطات الموجّهة نحو هدف الخاصة بذوات فاعلة (Handlungssubjekte) مختلفة، كما بدور وسطٍ من أجل التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) لهذه الذوات الفاعلة نفسها. وإن ميد إنما يفحص عن التواصل اللغوي تقريبًا في شكل حصري تحت هذين الجانبين المتعلّقين بالإدماج الاجتماعي للذوات الفاعلة في شكل موجَّه نحو هدف ما وبالتنشئة الاجتماعية (Sozialisation) للذوات القادرة على الفعل، في حين أنه يهمل عمليات التفاهم والبنية الداخلية للغة. ومن هذه الناحية، فإن نظريته عن التواصل إنما ترشدنا إلى تحليلات تكميلية، مثل تلك التي تمّ القيام بها في الأثناء في علم الدلالة وفي نظرية الأعمال اللغوية[11].

إن تغيير البراديغم الذي بدأ يتبلور مع علم النفس الاجتماعي لدى ميد هو – في سياقنا – ذو أهمّية، لأنه يفسح النظر أمام مفهوم تواصلي عن العقلانية، سوف أعود إليه. وفي هذا الفصل سوف أخصّص بادئ الأمر الإشكال الذي انطلق منه ميد في نظريته عن التواصل (1)، كي أبين بأي وجهٍ هو قد فسّر الانتقال من التفاعل ما دون البشر (subhuman)، المتوسَّط بالإيماءات، إلى التفاعل المتوسَّط بالرموز (2). أما النتيجة الناجمة عن نظرية الدلالة لدى ميد، فإنه يجب أن يتمّ تدقيقها بالاستعانة بأبحاث فتغنشتاين عن مفهوم القاعدة (3). وعندئذ أريد أن أبين بأي وجه تتمايز اللغة وفقًا لوظائف التفاهم والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وتجعل ممكنًا الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المسترشد بالمعايير (4). وإن إدراك الأشياء على نحو مجرّد من الطابع الاجتماعي (entsozialisiert) والضبط المعياري (Normierung) لانتظارات السلوك، وكذلك تكوين هوية الذوات القادرة على الفعل إنما هي أمور من شأنها أن تشكّل الأساس اللازم من أجل البناء التكميلي للعالم الاجتماعي والعالم الذاتي (5). وبلا ريب فإن ميد لا يبسط المفهومات الأساسية بالنسبة إلى المواضيع والمعايير والذوات، مثل المفهومات الأساسية لنظرية الدلالة، من زاوية نشوء النوع (phylogenetisch)، بل من زاوية تطوّر الفرد (ontogenetisch). وهذا النقص يمكن أن يُتلافى عندئذ بالاستناد إلى نظرية دوركهايم عن أصل الأديان والطقوس.

(11) ينظر: المجلد I: الفاصل التأمّلي الأوّل.

## (1) في استشكال نظرية التواصل لدى ميد

وضع ميد لنفسه مهمّةً أن يمسك بالسمات البنيوية للتفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز. وهذا يهمّه بادئ الأمر من زاوية نظر أن الرموز القابلة للاستعمال في دلالة متطابقة إنما هي ما يجعل شكلًا جديدًا من التواصل على صعيد التطوّر أمرًا ممكنًا. وهو يعتبر «لغة الإيماءات» (Gebärdensprache) – conversations of gestures – المنتشرة في مجتمعات الحيوانات الفقارية المتطوّرة، بمنزلة نقطة انطلاق تطورية بالنسبة إلى نموٍّ للّغة يقود أوّل الأمر من التفاعل بتوسّط الرموز إلى **مستوى لغة الإشارات** (signalsprachlich)، ثمّ إلى **الكلام المتمايز في شكل قضوي**. وإن الرموز البسيطة، غير المفصّلة من حيث التركيب النحوي (syntaktisch)، والتي لها الدلالة **ذاتها** في سياقات متساوية (متماثلة كفايةً) وذلك على الأقل بالنسبة إلى مشاركين اثنين في التفاعل، إنما يسمّيها ميد الإيماءات الدالّة (significant gestures)[12]، لأنها يجب أن تُطوَّر انطلاقًا من الإيماءات والحركات. مثال ذلك الحركات الصوتية التي اتخذت طابع الإشارات ذات الشكل اللغوي، أو التعبيرات بلفظة واحدة التي بها يبتدئ اكتساب اللغة عند الأطفال، ولكن التي هي معتادة أيضًا عند المتكلّمين الكهول؛ بلا ريب، باعتبارها أشكالًا مضمرة (elliptisch) من التعابير الصريحة لغويًا فحسب.

في حالة نداءات من قبيل «إلى الأكل!» أو «إطلاق النار!» أو «هجوم!»، يتعلق الأمر بأعمالٍ لغوية تابعةٍ للسياق، غير متمايزة قضويًا، ومع ذلك كاملة، لا يمكن استعمالها إلا في شكل شبه بياني (quasi indikativisch)[13] أو شبه أمْري أو شبه إفصاحي. إن التعابير من لفظة واحدة مستعمَلةٌ في مقصد تواصلي، ولكن من حيث هي عبارات غير مفصّلة من حيث تركيب الجملة لا تسمح بأي تفريق نحوي بين الصيغ المختلفة. وهكذا فإن «هجوم!» إنما تعني التنبيه، عندما يتوضّح من السياق على سبيل المثال أن أعداءً غير متوقّعين قد برزوا فجأة، لكن عين النداء يمكن أن يدلّ على طلبٍ محتواه هو ضرورة مكافحة الأعداء الذين برزوا على نحو

(12) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(13) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*). (المترجم)

غير متوقّع[14]، ويمكن أن يكون أيضًا تعبيرًا عن الفزع من أن الأعداء الذين برزوا على نحو غير متوقّع إنما يهدّدون حياتنا الخاصة أو حياة الأقربين ...إلخ. وبطريقة معينة يدلّ الهتافُ على جميع ذلك في آن، ونتحدّث هنا عن «إشارة (Signal)».

إن **الإشارات** أو التعابير من لفظ واحد (Einwortäusserungen) لا يمكن أن تُستعمَل إلا تبعًا للوضعية القائمة، وذلك بسبب افتقاد الألفاظ المفردة التي بمساعدتها يمكن أن يتمّ التعرّف إلى المواضيع بالنظر إلى الوضعية، ولكن في شكل مستقلّ عن السياق[15]. إن الإشارات إنما هي منصهرة في سياقات التفاعل على شاكلة بحيث إنها تُستخدَم دومًا في التنسيق بين أفعال مختلف المشاركين في التفاعل: إن المعنى شبه البياني وشبه الإفصاحي للتعبير إنما يؤلّف وحدةً ما مع المعنى شبه الأمري. وسواء أخذنا المعاينة المنبِّهة على واقعة أن الأعداء غير المتوقّعين قد برزوا فجأة، أو أخذنا الإعراب عن الفزع من الخطر الذي يهدّدنا من جهة الأعداء الذين برزوا فجأة على نحو غير متوقّع، فإنهما يشيران كلاهما إلى توقّع السلوك **نفسه** الذي يأتي مباشرة إلى اللغة في مطلب الدفاع عن النفس ضد الأعداء الذين برزوا فجأة على نحو غير متوقّع. ولهذا السبب توجد علاقة واضحة بين دلالة إشارة ما، وعلى الحقيقة في كل المكوّنات الصيغية (modal)[16] لدلالتها، وطريقة السلوك التي يتوقّعها الباثّ من المرسل إليه بوصفها جوابًا مناسبًا.

يمكن أيضًا أن يتمّ تعويض الإشارات اللغوية بالإشارات ذات الشكل اللغوي، ولكن غير اللغوية، بالرموز المصنوعة (مثل الطبول أو قرع الأجراس). كذلك، يمكن أن تضطلع بدايةُ فعلٍ دالّ بوظائف الإشارة (حين يحمل القائد سلاحه متباهيًا به). بيد أنه في هذه الحالات جميعًا إنما يتعلق الأمر بعلامات محمّلة بدلالة متواضع عليها، وهذه الحالات لم تعد تدين بدلالتها إلى سياق عفوي. إن **مستوى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز** هو الآن مخصَّصٌ بأنه جماعة

---

(14) «يمكن أن يدلّ على طلبٍ محتواه هو ضرورة مكافحة الأعداء الذين برزوا على نحو غير متوقّع» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 12). (المترجم)

(15) في شأن نظرية الألفاظ المفردة، ينظر: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976).

(16) المكوّنات «الجِهية» (الجهة). (المترجم)

لغوية تتوفر في شكل حصري على إشارات، نعني المنظومات البدائية للنداءات والعلامات. ولأغراض تحليلية قام ميد بتبسيط الوضعية، وذلك بأن صرف النظر أوّل الأمر عن أن دلالةَ رمزٍ ما إنما تسوغ بالنسبة إلى كل المنتمين إلى جماعة لغوية ما، وهو ينطلق من أن مشاركيْن اثنين في التفاعل منفصلين إنما يمكنهما تحت ظروف متشابهة كفايةً أن يستخدما وأن يفهما الرمز عينه في الدلالة ذاتها. إلا أن هذا الشرط المتعلّق بمواضعة دلالية محدّدة بالنسبة إلى مشاركين عديدين، لا تسوغ إلا بالنسبة إلى اللغات القائمة حقًّا على الإشارات، وليس بالنسبة إلى اللغات القائمة على الإيماء (Gebärdensprachen)، والتي كانت هي أيضًا منتشرة على صعيد ما دون البشر.

أوضح ميد هذه الأخيرة بالاعتماد على مثال **التفاعل بتوسّط الإيماءات** (Gesten) الذي يجري بين الحيوانات التي تنتمي إلى هذا النوع نفسه، على سبيل المثال في الصراع بين كلبيْن. يقوم الصراع على شاكلة بحيث إن عناصر البداية في حركة كائن عضوي إنما تمثّل الإيماءات التي تُستخدَم بوصفها مُثيرًا يؤدّي إلى ردة فعل سلوكي من الكائن العضوي الآخر، في حين أن عناصر البداية في هذه الحركة إنما تشكّل بدورها الإيماءة التي تحدث من جهة الكائن العضوي الأوّل ردة فعل ملائمة: «لقد اتّخذت مثال الكلبين المتصارعين، من أجل تقديم مفهوم الإيماءة. وإن فعلَ كل واحدٍ من الكلبين إنما يصبح عنصرًا مثيرًا من شأنه أن يتسبّب في ردّة فعل الآخر. هكذا توجد علاقة بين الاثنين، ولأن الكلب الآخر يردّ على الفعل الذي وقع عليه، فإن هذا الفعل قد تغير هو بدوره. إن كون الكلب هو بالتحديد مستعدّ للهجوم على كلب آخر، إنما يصبح مثيرًا بالنسبة إلى هذا الكلب الآخر كي يغير موقفه الخاص أو فعله الخاص. فما إن يبدأ هذا حتى يتسبّب الموقف المتغير للكلب الثاني بدوره لدى الكلب الأوّل في موقف متغير. إن الإيماءات قد تمّ ها هنا تبادلها (ausgetauscht)»[17].

---

(17) Mead, *Geist*, pp. 81 f.

في موضع آخر، شرح ميد التفاعلَ بتوسط الإيماءات بين الحيوانات على النحو الآتي: «إنه يوجد إذًا حقل من السلوك حتى لدى الحيوانات ما تحت البشر، هو في طبيعته الخاصة يمكن أن يُصنَّف بوصفه إيماءة. وهو يتمثّل ببداية ظهور تلكم الأفعال التي تستدعي استجابات من أشكال أخرى. وبدايات الأفعال هذه تستدعي استجابات تقود إلى تعديلات (readjustments) لأفعال كان تمّ البدء بها، وهذه التعديلات تقود =

بالنسبة إلى رؤية نشوئية، يحوز التفاعل بين الحيوانات بتوسّط الإيماءات على مكانة مركزية، حينما ينطلق المرء، كما هو الأمر لدى ميد، من مفهوم **الدلالة الموضوعية** أو **الطبيعية**. وقد استعار هذا المفهوم عن الدلالة من ممارسة البحث في سلوك الحيوان. إن الباحثين في السلوكيات (Ethologen) إنما ينسبون إلى بعض نماذج السلوك التي لاحظوها من منظور شخص ثالث، دلالةً ما، من دون أن يفترضوا أن السلوك الملاحَظ يمتلك بالنسبة إلى الكائن العضوي ذاته الذي يردّ الفعل هذا الدلالة (أو دلالة ما عمومًا). وهم يستنتجون دلالة سلوكٍ ما من المكانة الوظيفية التي يتّخذها داخل منظومة من طرائق السلوك. وإن الدوائر الوظيفية المعروفة للسلوك الحيواني هي بمنزلة أساس بالنسبة إلى إسناد الدلالة مثل: البحث عن الغذاء والتزاوج والهجوم والدفاع والحضانة واللعب ...إلخ. إن الدلالة هي خاصية في المنظومة. ومتى عبّرنا عن ذلك في لغة الباحثين القدامى في السلوكيات: تتشكّل الدلالات في بيئات مخصوصة للنوع (فون إيكسكيل (von Uexküll))، من دون أن تكون متوفرة للمثال الفردي.

ثم إن ميد قد تعقّب نشأة أشكال التواصل اللغوي متخذًا بمنزلة خيطٍ هادٍ له تحوّلًا تدريجيًا للدلالة الموضوعية أو الطبيعية لعلاقات الغاية-و-الوسيلة المرتّبة في شكل منظومة (systemisch)، إلى دلالة تكتسبها تلك الطرائق في السلوك بالنسبة إلى الكائنات العضوية المعنية ذاتها. وتنشأ الدلالات الرمزية عن عملية تذويتٍ أو استبطانٍ للبنى الموضوعية للمعنى. ولأن هذه البنى هي قبل كل شيء مستقراة في السلوك الاجتماعي للحيوانات، فإن ميد حاول أن يفسّر نشأة اللغة بالاستناد

= أيضًا بدورها إلى بدايات أخرى للاستجابة تستدعي أيضًا من جديد تعديلات أخرى. هكذا ثمّة محادثة من طريق الإيماءات، حقل من التملّق في ثنايا السلوك الاجتماعي للحيوانات. ومرة أخرى، فإن الحركات التي تؤلّف هذا الحقل من السلوك هي ليست نفسها الأفعال الكاملة التي بدأت تصيرها. إنها نظرة العين التي هي بداية القفز أو الطيران، موقف الجسم الذي به يبدأ القفز أو الطيران، التذمّر أو الصراخ، أو الزمجرة التي بها يتعدّل التنفّس مع الصراع الآتي، وكلّها تتغير مع مواقف الإجابة، نظرات العين ومظاهر التذمّر والزمجرة التي هي بدايات الأفعال التي أثارتها هي نفسها». Mead, *Selected Writings*, p. 124.

[«موقف الجسم الذي به يبدأ القفز أو الطيران» هذه الألفاظ كلها ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 446). Ausgetauscht. لكن النصّ الإنكليزي أجملُ صياغةً، إذ يقول في الأصل: «we have here a conversation of gestures» (نحن لدينا هنا محادثة بواسطة الإيماءات). يراجع: Habermas, *Lifeworld and System*, p. 7. (المترجم)]

إلى أن **المخزون الدلالي الذي تخلقه التفاعلات بواسطة الإيماء** (gestenvermittelt) **إنما يصبح متوفرًا رمزيًا بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل وذلك من طريق عملية استبطانٍ للغة الإيماءات** (Gebärdensprache).

في هذا المسار يميز ميد بين مستويين. في المستوى الأوّل، تنشأ **لغة الإشارة** (Signalsprache) التي تترجم الدلالة الموضوعية للنماذج النمطية للسلوك إلى دلالات رمزية، وتجعلها متاحة أمام تفاهم ما بين المشاركين في التفاعل. إنه الانتقال من **التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز**، وقد بحث ميد في هذا الانتقال تحت زوايا نظرية الدلالة بوصفه تحويلًا سيمانطيقيًا (Semantisierung)[18] للدلالات الطبيعية. أما على المستوى الثاني، فإن الأدوار الاجتماعية من شأنها أن تجعل الدلالة الطبيعية لمنظومات السلوك المخصَّصة وظيفيًا، من قبيل الصيد والتكاثر الجنسي وحضانة الصغار والدفاع عن المجال الحيوي والتنافس على المنزلة ...إلخ، ليست متاحةً سيمانطيقيًا أمام المشاركين فحسب، بل ملزِمةً من الناحية المعيارية. هذا **المستوى المتعلّق بالفعل المضبوط بمعايير**، أتركه الآن خارج الاعتبار، فما سوف أضعه في مركز انتباهي هو مستوى التفاعل بتوسّط الرموز، وسوف أبين - في معنى نوع من إعادة البناء - بأي وجهٍ فهم ميد مهمّتَه القاضية بأن «يفسّر» انبثاق هذا المستوى المبكّر من التواصل ذي الشكل اللغوي.

بدأ ميد بتحليل التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات (gestenvermittelt)[19] لأنه عثر ها هنا على بدايات سيرورةِ تحويلٍ سيمانطيقي (Semantisierungsvorgang). وإن مقطعًا معينًا من بنية المعنى المخزَّنة في الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني هو الذي صار مبحثًا في لغة الإيماءات: «إن المعنى هو تنمية علاقة معطاة في شكل موضوعي بين مراحل معينة من الفعل الاجتماعي، إنه ليس ملحقًا نفسيًا إلى هذا الفعل، وليس 'فكرة' بالمعنى التقليدي. وإن إيماءةَ كائنٍ عضوي ما والنتيجةَ الحاصلة عن الفعل الاجتماعي الذي تمثّل فيه الإيماءةُ مرحلةً مبكّرة، وردّةَ فعل كائن عضوي آخر عليها، إنما هي العوامل المهمة في علاقة مثلّثة أو ذات وجوه

(18) «التمعين» أو إخراج العناصر المكوّنة من أجل تأويلها. (المترجم)

(19) «بتوسّط الإيماءات» وليس «بتوسّط الرموز» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 15). (المترجم)

ثلاثة بين الإيماءة والكائن العضوي الأوّل، بين الإيماءة والكائن العضوي الثاني، وكذلك بين الإيماءة والمراحل اللاحقة من الفعل الاجتماعي في كل مرة، وهذه العلاقة ذات الوجوه الثلاثة هي الجوهر الأساسي للمعنى أو على الأقلّ الجوهر الذي منه يتطوّر المعنى»[20].

هكذا، ففي لغة الإيماءات تكوّن **العلاقات** التي توجد بين إيماءة الكائن العضوي الأوّل والفعل الناتج عنها، من جهة أولى، وردّة الفعل السلوكية التي يثيرانها لدى كائن عضوي ثانٍ، من جهة أخرى، الأساسَ الموضوعيَ للدلالة التي تكتسبها إيماءةُ أحد المشاركين في التفاعل **بالنسبة إلى الطرف الآخر في كل مرة.** ولأن إيماءة الكائن العضوي الأوّل هي متجسّدة عبر عناصر البداية التي من شأن ردّة فعل حركية متكرّرة، ومن ثمّة هو **علامة** على الحالة التي في نطاقها سوف تنتج الحركة الكاملة، فإن الكائن العضوي الثاني يمكن أن يردّ الفعل على نحو وكأن الإيماءة كانت تعبيرًا عن نية التوصّل إلى هذه النتيجة. وبذلك يمنح الإيماءة دلالةً لا تمتلكها بالطبع بادئ الأمر إلا **بالنسبة إليه.**

إذا قبلنا بأن الكائن العضوي الأوّل إنما يقوم بعزوٍ (Zuschreibung) مشابه لما قام به الكائن الأوّل، فإن ما ينجم عن ذلك هو الموقف التالي. فمن حيث إن الكائن العضوي الثاني يردّ الفعل من جهته إزاء إيماءة الكائن الأوّل بواسطة سلوك معين، وأن الكائن العضوي الأوّل يردّ الفعل هو بدوره إزاء عناصر البداية التي من شأن ردّة الفعل السلوكية هذه، فإنهما يعبّران كلاهما عن الطريقة التي بها يتأوّلان، وذلك يعني الطريقة التي بها **يفهمان** إيماءةَ الطرف الآخر في كل مرة. هكذا، فكل واحد من المشاركين في التفاعل من شأنه أن يقرن مع إيماءات الآخر في كل مرة دلالة نمطية (typisch)، ولكن سائغة بالنسبة إليه فحسب.

إذا ما أتى المرء على إيضاح ذلك، فإنه يستطيع تحديد التحويلات التي ينبغي أن تحدث على الطريق من التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز. أوّلًا تتحوّل **الإيماءات** (Gesten) إلى **رموز** من جهة أن الدلالات السائغة بالنسبة إلى كائن عضوي فرد في كل مرة إنما يتمّ تعويضها بدلالات هي متطابقة بالنسبة إلى المشاركين. وثانيًا يتغير سلوك المشاركين في التفاعل على

---

(20) Mead, *Geist*, pp. 115 f.

شاكلة بحيث إنه في مكان علاقةٍ سببية بين مثير–استجابة–مثير إنما تطرأ العلاقة البيشخصية بين المتكلّم والمخاطب: إذ يختلط الاثنان أحدهما بالآخر بغاية تواصلية. وأخيرًا يقع تغييرٌ في بنية التفاعل، على نحو بحيث يتعلّم المشاركون التمييز بين أعمال التفاهم والأفعال الموجّهة نحو النجاح. بهذه المهمات الثلاث يتمّ حلّ مشكل الانتقال من مستوى التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى مستوى التفاعل بتوسّط رمزي.

حاول ميد أن يوضّح هذا الانتقال بمساعدة آلية يسمّيها «تبنّي المواقف (Einstellungsübernahme)» أو «الأخذ بموقف الغير»[21]. وإن بياجيه وفرويد كذلك قد أدخلا **آلية التعلّم من طريق الاستبطان** (Verinnerlichung)، أحدهما في معنى «استبطان إدراكي (Interiorisierung)» لخطاطات فعل معينة، أما الآخر ففي معنى «استبطان نفسي (Internalisierung)» لعلاقات ما في موضوع اجتماعي، وعلى الحقيقة في شخص مرجعي (Bezugsperson) (تمّ التخلي عنه). وبطريقة مشابهة يتصوّر ميد الاستبطان النفسي باعتباره استبطانًا للبنى الموضوعية للمعنى. وعلى نحو مغاير لما يحدث في حالة علاقة تفكّرٍ تتمّ من جهة أن ذاتًا تنثني على نفسها لأنها تجعل نفسها موضوعًا لذات نفسها، فإن نموذج الاستبطان يعني أن الذات تجد نفسها من جديد في شيء خارجي (in einem Äusseren)، وذلك بأن تستوعب وتتملّك في ذاتها ما يبرز تلقاءها بوصفها موضوعًا. وإن بنية **التملّك** إنما تتميز عن بنية **الترائي** (Spiegelung)[22] من خلال المعنى المعاكس للاتجاه: إن الذات (das Selbst) تتّصل بذاتها ليس بأن تجعل من نفسها موضوعًا، بل بأن تتعرّف في الموضوع الخارجي، في خطاطة الفعل أو في خطاطة العلاقة، إلى العنصر الذاتي الذي ظهر خارجًا (entäussert).

إن هذه التوضيحات إنما تظلّ بلا ريب حبيسة نموذج فلسفة الوعي، إذ إن ميد يتوجّه قبلةَ نموذج أقدم عهدًا كان سبق أن أخذه أغسطين في الاعتبار، ونعني بذلك نموذج التفكير بوصفه حوارًا باطنيًا، حوارًا مأخوذًا نحو الباطن: «إنه عبر

---

(21) بالإنكليزية في النص الألماني: «taking the attitude of the other» (الأخذ بموقف الغير) في معنى الاستئناس، الاستلهام، الاقتباس، الاعتناق، الاستعارة... (المترجم)

(22) النظر في المرآة. (المترجم)

الإيماءات من حيث هي (qua) رموز ذات دلالة فحسب، إنما يصبح الذهن أو العقل أمرًا ممكنًا، وذلك أنه عبر الإيماءات التي هي رموز دالّة فحسب، إنما يمكن أن يحدث التفكير الذي هو بكل بساطة حديث منقول نحو الباطن أو ضمني يجريه الفرد مع ذات نفسه بمساعدة هكذا إيماءات»[23]. هذا النموذج من شأنه أن يضيء آلية تبنّي المواقف من جهة واحدة فحسب. ومن خلاله يصبح واضحًا أن العلاقة البيذاتية بين المشاركين في التفاعل الذين يعدّلون من أنفسهم بعضهم بإزاء بعض، ويأخذون مواقف من التعابير الصادرة عنهم في شكل متبادل، إنما هي مستنسخة من بنية العلاقة بالنفس[24]. إلا أنه من الجهة الأخرى، ثمّة ذاتية من مستوى أعلى، ميزتها أنها لا تستطيع أن تتعلّق بذاتها إلا بتوسّط، نعني عبر العلاقات المركّبة مع آخرين، هي تغير بنية التفاعل بكامله. وكلّما كانت مواقفُ نظيرٍ ما، «أدخله» المشاركون في التفاعل «في تجربتهم الخاصة»، أكثر تركيبًا، فإن ما كان يربط سابقًا بين المشاركين في التفاعل، وبالتالي في بادئ الأمر بين الكيانات العضوية، بفضل الخصائص المنظومية، سوف ينزاح من مستوى الأنظمة الغريزية الخاصة بالنوع منذ الولادة، إلى مستوى بيذاتية تمّ إنتاجها في شكل تواصلي، وتمّ تخزينها في وسطٍ من الرموز اللغوية، وفي الأخير تمّ التأمين عليها بواسطة التقاليد الثقافية.

في الفصول التي عقدَها في شأن التشكّل (Konstitution) الاجتماعي للذات، أثار ميد انطباعًا مضلّلًا، بحيث يجري الأمر كما لو أن تبنّي المواقف والاستبطان الملائم للبنى الموضوعية للمعنى يجب أن يتمّ تصوّرها في المقام الأوّل بوصفها آلية إنتاجٍ لذاتية من مستوى أعلى. لكن هذه الآلية إنما تؤثّر في منظومة بكاملها، إن عملياتها تهمّ كل الأجزاء المكوّنة لمنظومة التفاعل: تهمّ **المشاركين** القادرين على التفاعل، وتهمّ **التعبيرات** الصادرة عنهم وتهمّ أولئك **المنظّمين** الذين يؤمّنون استمرار منظومة التفاعل عبر تنسيق كافٍ بين الأفعال. وإذا ما أراد ميد، بمساعدة آلية تبنّي المواقف، أن يوضّح كيف ينتج التفاعل الذي

---

(23) Mead, *Geist*, p. 86.

وقريب من ذلك: L. S. Wygotski, *Denken und Sprechen* (Frankfurt am Main: 1961),

ظهر كتاب فايغوتسكي أوّل مرة في عام 1934 في موسكو، قبل سنة واحدة من موت المؤلف، في الوقت الذي نُشرت *Mind, Self, Society* بعد موت مؤلّفها.

(24) تلك هي نقطة الربط بالنسبة إلى: Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 245 ff.

يتمّ بتوسّط الرموز عن التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الإيماءات، فإنه ينبغي عليه أن يبين كيف تنتقل الأعمال التنظيمية للإيماءات، والتي تعمل بوصفها مفتاحًا للاقتصاد في مقاطع الحركة المترسّخة في الغريزة، إلى التواصل الذي يتمّ بلغة الإشارات، وكيف يكون من شأن الكائن العضوي الذي يردّ الفعل إزاء الإثارة أن ينمو إلى حدّ أدوار المتكلّم والمخاطب، وكيف يكون من شأن الأعمال التواصلية أن تتميز من الأفعال غير التواصلية، ومن شأن مسارات التفاهم **الواحد مع الآخر** أن تتميز من التأثيرات الموجّهة-نحو-النتائج **الواحد على الآخر**. لا يتعلق الأمر بانبثاق علاقة بالنفس متفكّرة في ذاتها أو بذاتية من مستوى أعلى فحسب، فهذا التمثّل لا يزال يتقيد بنموذج الذات-و-الموضوع الذي يريد ميد أن يتجاوزه. ويتعلق الأمر بانبثاق شكلِ حياةٍ من مستوى أعلى. وهذا الشكل موسوم عبر شكل من البيذاتية المتقوّمة باللّغة، هي التي تجعل الفعل التواصلي ممكنًا. وإن تنفيذ هذا التحليل يعاني مع ذلك من حقيقة أن ميد لا يميز تمييزًا كافيًا مستوى التفاعل بتوسّط الرموز عن مستوى التفاعل بتوسّط اللغة المقتدي بمعايير. وأريد بادئ الأمر أن أرسم خطاطة عن الطريقة التي بها نفّذ ميد نظرية الدلالة الخاصة به تحت الجوانب الثلاثة المشار إليها.

## (2) الانتقال من لغة الإيماءات تحت البشرية إلى التفاعل بتوسط الرموز: اتخاذ المواقف

إن فكرة ميد الأساسية بسيطة. ففي التفاعل بتوسّط الإيماءات تكتسب إيماءةُ (die Gebärde) الكائن العضوي الأوّل دلالةً بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني، الذي يردّ الفعل إزاء ذلك: وهذا التفاعل السلوكي من شأنه أن يفصح عن الطريقة التي بها **يؤوّل** أحدُهما إيماءةَ (die Geste) الآخر. والآن لو أن الكائن العضوي الأوّل «أخذ بموقف الآخر»، ومن حيث إنه يقوم بإيماءته، فهو يستبق ردّة فعل الكائن العضوي الآخر **وبالتالي تأويله**، فإن إيماءته الخاصة من شأنها أن تكتسب **بالنسبة إليه** دلالة مماثلة وإن لم تكن مطابقة للدلالة التي تأخذها **بالنسبة إلى الطرف الآخر**: «حين يبين فردٌ ما، عند أي فعل اجتماعي أو وضعية ما، بواسطة إيماءة ما، لفردٍ آخر، ما ينبغي عليه أن يفعل، فإن الفرد الأوّل هو واعٍ بدلالة الإيماءة الخاصة به - أو إن دلالة إيماءته من شأنها أن تظهر في تجربته الخاصة - وذلك بمقدار ما يأخذ موقف

الفرد الثاني من إيماءته في الحسبان وينحو نحو ردّة الفعل عليها ضمنيًا، بالطريقة ذاتها التي بها يفعل الفرد الثاني صراحةً. وإن الإيماءات إنما تتحوّل إلى رموز دالّة، حينما تقدح ضمنًا في الكائن الواضع الإيماءات ردات الفعل نفسها التي تقدحها صراحةً لدى أفراد آخرين، أو يجب أن تقدحها لدى تلك الكائنات التي هي موجّهة إليهم»[25]. إن ميد يعتوره الاعتقاد بأنه يستطيع أن يفسّر نشوء الدلالات التي هي متطابقة بالنسبة إلى اثنين على الأقلّ من المشاركين في التفاعل، وبالتالي إن أحدهما من شأنه أن يستبطن (internalisiert) العلاقة بين إيماءته الخاصة وردّة الفعل السلوكية للطرف الآخر، بحيث إن الاستبطان يتحقّق من جهة أن أحدهما يتبنّى الموقف الذي في نطاقه قام الطرف الآخر بردّة الفعل إزاء إيماءاته. إذا كان هذا صحيحًا، فإننا لن نحتاج إلا إلى توفير الشروط التي تحتها يمكن أن ندرج تبنّي المواقف وبالتالي مسار استبطان البنى الموضوعية للمعنى.

من هذه الزاوية، فإن ميد يتأرجح بين اعتبارين. أوّلهما يستند إلى مبرهنة (Theorem) ردّة الفعل المعطَّلة أو المؤجَّلة[26]. وعلى أساس انقطاع الاتصال المباشر بين المثير والاستجابة يجب أن ينشأ سلوك ذكي يتميز بالقدرة على «حلّ مشاكل السلوك الحاضر بالنظر إلى العواقب المستقبلية الممكنة»[27]. ويتوقّف الكائن العضوي ويدرك ما يفعل حين يقدح بإيماءاته الخاصة لدى الطرف المقابل ردات أفعال سلوكية معينة. ولا يلحظ ميد أنه بهذه المبرهنة ادّعى بالنسبة إلى تفسير مسألة تبنّي المواقف تفكّرًا، إذا كان لا يريد أن يسقط من جديد في نموذج فلسفة الوعي، فإنه ينبغي عليه أن يفسّره بالتوجّه قِبلة الدلالة التي يأخذها الفعل الخاص به بالنسبة إلى المشاركين **الآخرين** في التفاعل.

لذلك فإن الاعتبار الآخر، المطروح في شكل دارويني، هو أكثر اتساقًا، من حيث إن ضغط التأقلم الذي يمارسه المشاركون الواحد على الآخر في إطار تفاعلات أكثر تعقيدًا، سواء كان ذلك تحت إكراه التعاون أم من باب أولى وأحرى في حالة النزاعات، إنما يكشف عن زيادة في سرعات التفاعل المرتفعة. وعندئذ

---

(25) Mead, *Geist*, p. 86.

(26) Ibid., p. 158.

(27) Ibid., p. 140.

يتمتع بالأفضلية أولئك المشاركون الذين يتعلّمون لا أن يؤوّلوا إيماءات الطرف الآخر في ضوء ردات الفعل الخاصة بهم المترسّخة في الغريزة فحسب، بل أن يفهموا دلالة الإيماءات الخاصة بهم في ضوء ردات الفعل المنتظرة من الغير[28].

في ما عدا ذلك، يركّز ميد على المرونة الخاصة للإيماءات المدرَكة سماعيًا (akustisch). فعند الإيماءات الصوتية يكون من الأيسر على الكائن العضوي الذي يطلق الأصوات أن يتبنّى موقف الطرف الآخر، لأن الباثّ يمكنه أن يدرك الإشارات السمعية بالجودة ذاتها التي يدركها بها المتقبّل[29]. ولهذا السبب يرى ميد في واقع أن الفونيمات (Phoneme)، وبالتالي الإيماءات الصوتية، هي التي تشكّل الحامل العلاماتي (Zeichensubstrat) للتواصل اللغوي، تأكيدًا لفرضيته القاضية بأن تبنّي المواقف إنما هو آلية مهمة بالنسبة إلى نشأة اللغة[30].

في هذه المسائل الإمبيريقية لا أريد أن أنغمس أكثر من ذلك، بل سوف أقف عند السؤال المفهومي، ما إذا كان ميد يستطيع أن يعيد بناء انبثاق لغة الإشارات ولغة الإيماءات عمومًا على النحو الذي يمكّن مشاركًا في التفاعل من أن يتبنّى موقف الآخر. ومن جهة أنه لا يُقصَد من ذلك أكثر من أن أحد المشاركين في التفاعل يتبنّى سلفًا الموقف الذي في إطاره سوف يقوم الطرف الآخر بردّة الفعل على إيماءته الصوتية الخاصة، فإنه لا يتوضّح أبدًا بأي وجه يجب أن تنجم عن ذلك رموز من نوع لغوي وإيماءات صوتية ذات دلالة مطابقة (identisch). وبهذه الطريقة ليس بإمكان ميد سوى أن يفسّر نشأة بنيةٍ ميزتها أن الكائن العضوي الأوّل إنما تثيره أصواته الخاصة **على نحو مشابه** (in ähnlicher Weise) لما يحدث عند الكائن العضوي الثاني. إذا كانت الإيماءة ذاتها توقظ لدى الاثنين كليهما استعدادًا نحو سلوك **مماثل** (Gleich) (مشابه كفايةً)، فإن ملاحظًا ما يستطيع أن يسجّل من الجهتين تأويلًا متوافقًا (übereinstimmend) للإثارة، إلا أنه لم يكوِّن لنفسه أي دلالة

---

(28) Mead, *Selected Writings*, p. 131.

(29) «إن التعين المزدوج للصوت الذي هو في كرّة واحدة الاستكمال المحرّك لأداة اللغة، وهو ذاته الصدى الراجع والمسموع» هو أمر أكّده أرنولد غيلن بالرجوع إلى فيلهلم فون هامبولت: A. Gehlen, *Der Mensch* (Bonn: 1950), pp. 144, 208 f.

(30) يقارن: Mead, *Geist*, pp. 100 ff.;

وكذلك: Mead, *Selected Writings*, pp. 136 f.

مطابقة بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل أنفسهم: «عن كون أحدهما من حيث الاستعداد يفعل ما من أجله تتمّ إثارة الطرف الثاني، لا ينتج أنه ثمّة شيء مطابق بإزائه يسلك كلاهما»[31]. إن كليهما يتأوّلان المثير ذاته في شكل **متوافق**، فهو أمر واقع (ein Sachverhalt) يوجد في ذاته، **وليس بالنسبة** إليهما.

من هنا، فإن ميد يفهم آلية «الأخذ بموقف الغير»[32] في مواضع عدّة، بوصفها «استدعاءً للاستجابة في ذات نفسه التي يستدعيها في الآخر»[33]، فإذا ما لم يأخذ المرء لفظة «الاستجابة»[34] في المعنى السلوكي لردّة الفعل على إثارة ما، بل في المعنى التام للحوار (dialogisch) بوصفها «إجابة» (Antwort)، فهو يستطيع عندئذ أن يمنح تبنّي المواقف المعنى الأدقّ لاستبطان نفسي لاتخاذ المواقف بنعم/ لا في المنطوقات أو الأوامر. ذلك هو التأويل الذي يقترحه توغندهات: «إن ردّة فعل السامع الذي هو مستبَق ضمنيًا من طرف المتكلّم، هو بذلك جوابه عن 'نعم' أو 'لا'... فإن من يتفكّر يتكلّم مع ذات نفسه وهو يتّخذ مواقف نعم/ لا، كما لو كان يتكلّم مع الآخرين الذين يتشاور معهم في ما ينبغي أن يُفعَل»[35]. بقطع النظر عن أن هذه القراءة تمارس عنفًا على النصّ[36]، فهي من شأنها أن تجرّد آلية تبنّي المواقف من القوّة التفسيرية التي مُنحت لها. إن الحوار المستبطَن لا يمكن أن يكون مقوّمًا بالنسبة إلى تفاهم يتمّ بتوسّط دلالات مطابقة، لأن المشاركة في حوارات فعلية أو خارجية إنما تستوجب استخدام الرموز اللغوية. وفضلًا عن ذلك، فإنه ينبغي على المتكلّم والمستمع كليهما أن يتوفرا على لغة متمايزة في شكل قضوي إذا كان يجب أن يكون بإمكانهما أن يتّخذا من المنطوقات أو الأوامر موقفًا بواسطة «نعم» و«لا». لكن ميد أدخل التواصل من النوع اللغوي في مستوى أكثر عمقًا، في تعابير لغة الإشارات، غير المتمايزة من حيث الجهة (modal). ومع ذلك، ينبغي علينا أن نبحث عن حلّ للمشكل في الاتجاه الذي أخذه توغندهات.

---

(31) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, p. 255.

(32) بالإنكليزية في النصّ الألماني. (المترجم)

(33) بالإنكليزية في النصّ الألماني. (المترجم)

(34) بالإنكليزية في النصّ الألماني: «response». (المترجم)

(35) Ibid., p. 256.

(36) إن الموضع الوحيد في النصّ الذي يستند إليه توغندهات يوجد في: Mead, *Geist*, p. 149.

إن اعتناق موقف الغير هو آلية ترتبط بردّة الفعل السلوكي لطرف آخر على إيماءتي الخاصة، لكنها تمتدّ بعد ذلك إلى مكوّنات أخرى للتفاعل. فبعدما يكون الكائن العضوي الأوّل قد تعلّم كيف يؤوّل إيماءته الخاصة بطريقة مماثلة لطريقة الكائن الآخر، فإنه لن يستطيع أن يتفادى إحداث الإيماءة وهو ينتظر أن تكون لها بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني دلالة معينة. بيد أنه بهذا الوعي إنما يتغير موقف الكائن العضوي الواحد تجاه الكائن الآخر، فهذا الأخير يُصادَف الآن باعتباره **موضوعًا اجتماعيًا**، هو لم يعد يردّ الفعل على إيماءتي الخاصة من جهة التأقلم فحسب، بل هو بهذا النحو من ردّة الفعل السلوكية إنما يفصح عن تأويلٍ ما لإيماءتي الخاصة تلك. إن الكائن العضوي الثاني إنما يلاقي (begegnet) الكائن الأوّل باعتباره مؤوّلَ إيماءتِه الخاصة، وذلك يعني تحت تصوّر (Konzept) تمّ تغييره. ومن ثمّة يتغير الموقف أيضًا إزاءه. إن أحد الكائنين العضويين يسلك إزاء الآخر بوصفه متقبّلًا، وهو يتأوّل الإيماءة الواردة إليه بطريق معينة، لكن ذلك يعني أنه ينتج إيماءته الخاصة في مقصد تواصلي. فإذا ما قبلنا فضلًا عن ذلك بأن هذا الأمر يسوغ أيضًا بالنسبة إلى الكائن العضوي الثاني، تنشأ وضعيةٌ في نطاقها يمكن آلية الاستبطان أن تُطبَّق من جديد، وفي الحقيقة على الموقف الذي في إطاره لم يعد الكائنان العضويان يعبّران عن إيماءاتهما رأسًا كسلوكٍ يهدف إلى التكيف، بل كل منهما **يرسلها** (adressieren) **إلى الآخر مخاطبًا إياه.** وما إن يتّخذ الطرفان هذا **الموقف المخاطِب** (adressierend) للغير تجاه أنفسهم هم أيضًا، حتى يتعلّما الأدوار التواصلية للسامع والمتكلّم: هما يسلكان الواحد إزاء الآخر مثل «الأنا» (Ego) من شأنه أن يُفهم شيئًا ما إلى «أنا آخر» (Alter Ego).

لا يميز ميد تمييزًا كافيًا بين هذين الصنفين من المواقف التي يتبنّاها الواحد من الآخر: نعني من جهة أولى، ردّة الفعل على إيماءته الخاصة، ومن جهة أخرى مخاطبة (das Adressieren) مؤوّلٍ من خلال إيماءة ما. بيد أنه توجد صياغات كثيرة تبين أن الأمرين جميعًا كانا في ذهنه: «إذا ما خاطب المرء شخصًا آخر[37] (adressing another person)، فإنما هو يخاطب نفسه أيضًا ويستدعي في ذاته ردّة

---

(37) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

الفعل (calling out the response)[38] نفسها التي يستدعيها لدى أشخاص آخرين[39]. «وإن عبارة response إنما تغير من دلالتها على نحو غير متوقّع إن لم يتمّ افتراض العملية البسيطة فحسب، بل العملية الموسّعة لتبنّي المواقف: إن مِن ردَّة الفعل التي تمّت إثارتها إنما تحدث بالفعل 'إجابةٌ' ما». ومن ثمّ توجد وضعيةٌ، «حيث إن المرء **يردّ الفعل** على ما **يخاطب** به المرءُ غيره، وحيث إن ردّة الفعل هذه تصبح جزءًا من السلوك الخاص، حيث إن المرء لا **يسمع** نفسه فحسب، بل أيضًا **يجيب** نفسه، **ويكلّم** نفسه كما يكلّم شخصًا آخر على حدّ سواء»[40] (التشديد من عندنا).

من خلال التبنّي **الأوّل** للمواقف يتعلّم المشاركون في التفاعل كيف يستبطنون قسمًا من البنية الموضوعية للمعنى إلى حدّ أن الطرفين كليهما، من جهة ما أن كلًا منهما يردّ الفعل ضمنًا أو صراحةً بطريقة مماثلة، هما يستطيعان ربط الإيماءة نفسها بتأويلات متوافقة. أما بالتبنّي **الثاني** للمواقف فهم يتعلّمون ماذا يعني أن **يستخدموا** إيماءةً **في مقصد تواصلي** وأن ينخرطوا في علاقة متبادلة بين **المتكلّم والسامع**. وعندئذ يستطيع المشاركون أن يميزوا بين الموضوع الاجتماعي في دور متكلّم أو سامع ما، والآخر بوصفه موضوعًا للتأثير الخارجي. وطبقًا لذلك هم يتعلّمون التمييز بين أعمال تواصلية، موجّهة لمخاطبة الطرف المقابل، وأفعال موجّهة نحو النتائج، من شأنها أن تؤثّر أو تُحدث شيئًا ما. وهذا بدوره بمنزلة مسبّقةٍ بالنسبة إلى نحو **ثالث** من تبنّي المواقف، مقوّم بالنسبة إلى كون المشاركين في التفاعل لا يقومون بتأويلات **متوافقة** موضوعيًا فحسب، بل يعزون (zuschreiben) إلى الإيماءة نفسها دلالة **مطابقة**.

توجد دلالة مطابقة عندما يعرف «الأنا» كيف **ينبغي** على «الغير» (Alter) أن يردّ الفعل على إيماءة دالّة، ولا يكفي أن ينتظر المرء أن الغير **سوف** يردّ الفعل بطريقة معينة. وبحسب الضربين الأوّلين من تبنّي المواقف، يستطيع «الأنا» أن يتنبّأ فحسب، أي أن يتوقّع في معنى التكهّن، بأي وجه سوف يفعل الغير متى ما فهم الإشارة. وبلا ريب هو يميز، كما تبين من قبل، بين جانبين اثنين، تحتهما

---

(38) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(39) Ibid., p. 149.

(40) Ibid., p. 181.

يردّ الغيرُ الفعلَ على إيماءته الخاصة: إن ردّة الفعل السلوكية للغير هي (أ) فعلٌ هادف، موجّه نحو نتائج ما، وفي الوقت ذاته هي (ب) تفصح عن الطريقة التي بها يؤوّل «الغيرُ» إيماءة «الأنا». والآن لأن «الأنا» تأوّل إيماءته في ضوء استباق ردّة الفعل الصادرة عن الغير، فإنه يوجد من جهته، بالنظر إلى (ب) توقّعٌ على سبيل التكهّن يمكن أن يخطئ ظنّه. فإذا ما قبلنا فرضًا بأن «الأنا»، حين يتفاجأ في هذا الإطار من ردّة الفعل السلوكية غير المتوقّعة للغير، وعبّر عن خيبته، عندئذ فإن ردّة فعله ترفع النقاب عن **تواصل فاشل**، وليس عن أي نتائج غير مرغوب فيها من السلوك الوقائعي للغير. فإذا ما قبلنا، فضلًا عن ذلك، بأن هذا الأمر يسوغ أيضًا بالنسبة إلى الغير، فإنه تنشأ وضعيةٌ حيث يمكن آلية الاستبطان أن تنطبق مرّة ثالثة، وبالتحديد على ذلك الموقف الذي يتّخذه «الأنا» و«الغير» ويفصحان من خلاله وبشكل متبادل عن خيبتهما من سوء الفهم. ومن حيث إنهم يتخذون إزاء ذات أنفسهم الموقف النقدي للغير بإزاء التأويل الفاشل لعمل تواصلي ما، يخلقون **قواعد استخدام الرموز**. هكذا بات بإمكانهم أن يتفكّروا قبل ذلك في ما إذا كانوا، في وضعية معطاة، يستخدمون إيماءةً ذات دلالة (significant gesture)[41]، على نحو بحيث إنه لن يكون للآخر أي سبب في أن يتّخذ موقفًا نقديًا. وبهذه الطريقة تتكوّن مواضعات الدلالة وتتشكّل الرموز القابلة للاستعمال بناءً على تطابق الدلالات.

هذا الصنف الثالث من تبنّي المواقف لم يبلوره ميد على نحو دقيق، إلا أنه لامسه عندما أوضح نشأة مواضعات الدلالة متمثّلًا لها بعملية خلق الألفاظ عند الشاعر الغنائي: «إنها مهمّة الفنّان أن يجد تلك الطريقة في التعبير التي تقدح في الآخرين المشاعر نفسها. وإن للشاعر الغنائي تجربة في الجمال مشحونة بإثارة عاطفية، ومن حيث هو فنّان يستخدم الألفاظ، فهو يبحث عن الألفاظ التي توافق أفعاله العاطفية والتي سوف تُحدث في الآخرين أفعالهم الخاصة... ومن الحاسم بالنسبة إلى التواصل أن الرمز يُحدث في ذات الفرد الأمرَ نفسه الذي يُحدثه في غيره. ينبغي أن يكشف عن الكونية نفسها بالنسبة إلى أي شخص يجد نفسه في الوضعية نفسها»[42].

---

(41) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(42) Ibid., pp. 190 f.

إن ابتكار مواضعات دلالية جديدة وبالتالي تقويمية، في صلب منظومة لغوية قائمة، ومتمايزة قضويًا، هو حالة بعيدة من نشأة لغة إشارات. بيد أنه من زاوية النظر التي تهمّنا هنا، هذه الحالة لا تخلو من إفادة. إن شاعرًا يبحث عن صياغات جديدة، إنما يخلق تجديداته من مادّة المواضعات الدلالية السائغة (geltend)[43]. ينبغي عليه حدسيًا أن يستحضر المواقف المفترضة للمتكلّمين الأكفاء، حتى لا يتمّ رفض تجديداته باعتبارها مجرّد انتهاكات ضدّ الاستعمال المواضعاتي للغة. إلا أن ميد لا يتوفر على أي وضوح كاف عن الخطوة المهمة المتعلّقة بالاستبطان النفسي للموقف الذي يتّخذه الغير بإزاء الاستخدام الخاطئ للرموز. وهذا النقص يمكن تلافيه بالاستناد إلى تحليل فتغنشتاين عن مفهوم القاعدة.

## (3) استطراد: في تدقيق نظرية الدلالة لدى ميد بالاستعانة بمفهوم فتغنشتاين عن اتّباع قاعدة ما

إن نسق المفاهيم الأساسية الذي يسمح برسم حدّ فاصل بين «السلوك» والأحداث أو الأوضاع القابلة للملاحظة[44]، والذي يحوي مفهومات من قبيل الاستعداد السلوكي وردّة الفعل السلوكية والمثير الباعث على السلوك، قد تمّ تحويله، في إثر ميد، من طرف موريس وفي وقت لاحق في إطار نظرية التعلّم، إلى تربة خصبة بالنسبة إلى سيميوطيقا [سيميائية] كلّية. إن موريس، بمساعدة المفهومات الأساسية للسلوكية، قد أدخل المفاهيم السيميوطيقية الكبرى، من قبيل العلامة ومؤوّل العلامة ودلالة العلامة ...إلخ، على نحو بحيث إن العلاقة البنيوية للمقصد والدلالة يمكن أن يتمّ وصفها من دون أي استباق في شأن فهم السلوك المحكوم بقواعد، وذلك يعني بناء على نزعة موضوعانية[45]. ويستشهد موريس، لدى هذا النحو من تأسيس السيميوطيقا على نظرية السلوك، بأستاذه ميد،

(43) السائغة أو الصالحة، وليس «الموجودة» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 15) أو «المتوفرة» كما نقرأ في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 22). (المترجم)

(44) D. S. Shwayder, *The Stratification of Behavior* (London: 1965), pp. 21 ff.

(45) Ch. W. Morris: «Foundations of the Theory of Signs,» *Foundations of the Unity of Sciences*, vol. I (Chicago: 1938); *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs: 1946); ينظر أيضًا: *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie* (Frankfurt am Main: 1977).

إلا أنه أخطأ نكتة الإشكال في مقاربة ميد[46]. فإن ميد يتصوّر بنية المعنى، المبسوطة في الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني، باعتبارها خاصية في منظومات التفاعل، من شأنها أن تؤمّن أرضية مشتركة (Gemeinsamkeit) أوّلية وقائمة منذ أوّل أمرها على قاعدة غريزية، بين الكائنات العضوية المشاركة. إن استبطان مقاييس العلاقة المضبوطة بقواعد موضوعية من شأنه، كذا يُظنّ، أن يعوّض التنظيم الغريزي تدريجيًا، وذلك بفضل التراث الثقافي المستمرّ عبر التواصل اللغوي. ينبغي على ميد أن يعلّق أهمية على إعادة بناء الأرضية المشتركة، المتسامَى بها (sublimiert) لغويًا التي تشدّ العلاقات البيذاتية التي توجد بين المشاركين في تفاعل يتمّ بتوسّط الرموز، وذلك **انطلاقًا من منظور المشاركين**. وهو لا يمكنه، مثل موريس، أن يكتفي بأن يعزو إلى كائنات عضوية مفردة تأويلات متوافقة للمثير السلوكي ذاته، وبالتالي **ثباتًا** (Konstanz) للدلالات، مدرَكًا انطلاقًا من منظور الملاحظ، بل ينبغي عليه أن يشترط **تطابق** (Identität) الدلالات. فإن استخدام الرمز نفسه بناءً على ثبات الدلالات لا ينبغي أن يكون معطى في ذاته فحسب، بل أن يكون قابلًا للمعرفة بالنسبة إلى مستعملي الرموز أنفسهم. وهذا التطابق في الدلالة لا يمكن أن يتمّ تأمينه إلا من طريق **الصلاحية** البيذاتية **لقاعدةٍ** ما، من شأنها أن تثبّت دلالة علامة ما «بشكل مواضعاتي» (konventionell).

من هذه الناحية، فإن الانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز إنما يعني في الوقت ذاته تشكيل سلوك **محكوم بقواعد**، سلوكٍ يمكن أن يُفسَّر في سياق مفهومات التوجّه، ويجري بحسب مواضعات الدلالة. وأريد أن أذكّر بتحليل فتنغشتاين لمفهوم القاعدة، أوّلًا، كي أوضح وجه الترابط بين الدلالة المطابقة والصلاحية البيذاتية، يعني بين اتّباع القاعدة واتّخاذ موقف بواسطة لا/ نعم إزاء انتهاكات القاعدة (Regelverstössen)[47]، وثانيًا، من أجل إدراك أكثر دقّة لاقتراح ميد بخصوص النشوء المنطقي للمواضعات الدلالية.

إذا أخذنا مفهوم القاعدة، فإننا نجد لحظتين متحدتين، وهما تلكما اللتان

(46) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 150 ff.

(47) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 23). (المترجم)

تميزان استعمال الرموز البسيطة: نعني الدلالة المطابقة والصلاحية البيذاتية. وإن الكلّي الذي يشكّل دلالةَ قاعدةٍ ما إنما يمكن أن يُعرَض في ما نشاء من الأفعال الكثيرة التي تُضرَب مثلًا عنه (exemplarisch). فإن شأن القواعد أن تحدّد الطريقة التي بها ننتج شيئًا ما: موضوعات مادّية كانت أو أشكالًا (Gebilde) رمزية من قبيل الأعداد والرسوم (Figuren) والألفاظ (وإنما في هذه فحسب يجب الكلام). ولهذا السبب يستطيع المرء أن يفسّر معنى قاعدة (بنائية) ما من خلال ضرب الأمثال. وهذا لا يحدث بأن نعلّم أحدًا بأي وجه هو يستطيع أن يصوغ صوغًا كلّيًا (verallgemeinern) عددًا محدودًا من الحالات من طريق الاستقراء، بل على الأرجح أن تلميذًا تصوّر معنى قاعدةٍ ما مجرّد أن تعلّم كيف يفهم الأشكال المنشاة والمقدّمة بحسب قواعد صريحة (regelrecht) باعتبارها أمثالًا عن شيء ما ينبغي أن نراه **فيها**. ومن أجل ذلك، يمكن في هذه الظروف مثالًا واحدًا أن يكون كافيًا: «إنما القواعد إذن هي التي تسوغ بالنسبة إلى المثال الذي تجعله مثالًا»[48]. الموضوعات أو الأفعال التي تستخدَم بوصفها مثالًا، هي ليست من ذات نفسها، إن جاز التعبير، أمثلة عن قاعدة ما – وحده تطبيق قاعدةٍ ما هو ما يجعل الكلّي ينبجس من جزئي ما.

إن دلالةَ قاعدةٍ ما لا يمكن أن تتوضّح بالاعتماد على الأمثلة الخاصة بها فحسب، بل على العكس من ذلك يمكن أن تُستخدَم القاعدةُ من أجل تفسير دلالة تلك الأمثلة. ويفهم المرء دلالة فعلٍ رمزي معين، مناورة في الشطرنج على سبيل المثال، عندما يسيطر المرء على قاعدة استخدام قطعة الشطرنج. إن فهمَ فعلٍ رمزي مرتبط بالكفاءة في **اتّباع قاعدة ما**. وينبّه فتغنشتاين إلى حالة تلميذ يتمرّس على سلسلة عددية معينة من خلال أمثلة، فهو قد فهم القاعدة القائمة عليها عندما صار «بإمكانه أن يواصل بنفسه». إن «هكذا دواليك» (das «Und-so-Weiter») التي بها يقطع المعلّم سلسلة من الأعداد، يجب على سبيل المثال أن يُتمثَّل بها (exemplifizieren) على سلسلة هندسية ما، هي توجد من أجل إمكان توليد ما شئنا من الحالات الأخرى التي تفي بالقاعدة. إن تلميذًا تعلّم قاعدةً ما، هو، بفضل كفاءته التوليدية على اختراع أمثلة بنفسه، وحتى على اختراع أمثلة جديدة، قد صار بالقوّة (potentiell) معلّمًا.

---

(48) L. Wittgenstein, «Philosophische Grammatik II,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1969), vol. 4, p. 272.

مع ذلك، فإن مفهوم الكفاءة في استخدام القواعد لا يتعلّق أبدًا بالقدرة على إنتاج التعابير الرمزية وعلى فهمها في مقصد تواصلي فحسب، بل هو كذلك مفتاحٌ للمشكل الذي يهمّنا، لأنه إنما من خلال القدرة على اتّباع قاعدة معينة يمكن أن يتوضّح ما نقصده **بتطابق** دلالة ما[49].

من وراء «تطابق» (Identität) الدلالة لا يمكن أن يُقصَد الأمر نفسه الذي يُقصَد من وراء تطابق موضوع ما يمكن أن يتمّ التعرّف إليه (identifizieren) من طرف كثرة من الملاحظين تحت وصوفات مختلفة باعتباره الموضوع ذاته. إن فعل التعرّف هذا إلى موضوع في شأنه يصنع المتكلّمون منطوقات معينة، إنما يفترض فهمَنا للمصطلحات المفردة. فإن الدلالات الرمزية تشكّل أو تؤسّس التطابق بطريقة مشابهة لقواعد تصنع الوحدة في كثرة التجسيدات التي تُتّخذ أمثلة عنها أو التحقيقات أو الاستجابات المختلفة لها. إن الدلالات إنما تسوغ بفضل التنظيم المواضعاتي بوصفها متطابقة. وفي هذا السياق تهمّنا إشارة فتغنشتاين إلى أن مفهوم القاعدة مرتبط أشدّ الارتباط باستخدام لفظة «نفسه» (gleich). إن الذات لا تستطيع على الدوام أن تتّبع قاعدةً ما، متى ما اتّبعتها، إلا متى كانت، تحت شروط تطبيق متغيرة، تتّبع نفس القاعدة، وإلا فإنها لا تتّبع أي قاعدة، ففي معنى 'القاعدة' يُتضمَّن تحليليًا أن ما تضعه «أ» أساسًا لتوجيه سلوكها إنما يبقى على نفس الحال (gleich bleibt). وهذا البقاء-على-نفس-الحال (Gleichbleiben) هو غير ناتج عن التماثلات (Gleichförmigkeit) في السلوك الملاحظ الذي تأتيه «أ»، إذ ليس من شأن كل عدمِ تماثلٍ أن يشير إلى خرق للقاعدة. إن على المرء أن يعرف القاعدة متى أراد أن يَسجّل ما إذا كان أحدهم قد خالف القاعدة، فإن سلوكًا غير متماثل هو أمر لا يمكن أن يُخصَّص بوصفه خطأ، أو بالأحرى بوصفه خرقًا للقاعدة، إلا في نطاق معرفة بقاعدة تمّ اتخاذها أساسًا. وبالتالي، فإنه لا يمكن أن يُرَدّ تطابق قاعدة ما إلى انتظامات (Regelmässigkeiten) تجريبية، بل هو يتوقّف بالأحرى على الصلاحية البيذاتية، وذلك يعني على واقعة أن: 1) ذواتًا، من شأنها أن توجّه سلوكها بحسب قاعدة ما، قد حادت عن هذه القاعدة، وأنها 2) تستطيع أن تنقد سلوكها المخالف بوصفه خرقًا للقاعدة.

---

(49) في ما يلي ينظر: P. Winch, *The Idea of a Social Science* (London: 1958; Frankfurt am Main: 1966), pp. 24 ff.

إلى ها هنا تنتمي حجّة فتغنشتاين الشهيرة ضدّ إمكان أن يكون في مستطاع ذوات ما أن تتّبع، إن جاز القول، قاعدة ما لأجل ذاتها فحسب: «أن **نعتقد** أننا نتّبع القاعدة لا يعني أن نتّبع القاعدة (في الواقع)، ولهذا لا يمكن المرء أن يتّبع القاعدة كأمر خاص به (privatim)، وإلا فإن اعتقاد المرء أنه يتّبع القاعدة سوف يعني الشيء ذاته و: اتّباع القاعدة»[50]. إن نكتة الإشكال في هذا التفكّر هو أن «أ» لا تستطيع أن تكون على ثقة ممّا إذا كانت على العموم تتّبع قاعدةً ما إذا لم تكن هناك وضعيةٌ في نطاقها هي تعرّض سلوكها إلى نقدٍ هو في أساسه قابل للإجماع عليه من طرف ب. يريد فتغنشتاين أن يبين أن تطابق القواعد وصلاحية القواعد هما أمران مترابطان في شكل نسقي، فأن نتّبع قاعدةً ما يعني أن نتّبع في **كل** حالة جزئية القاعدة **ذاتها**. إن تطابق القاعدة في صلب كثرة التحقيقات لا يرتكز على ثوابت (Invarianzen) قابلة للملاحظة، بل على بيذاتية صلاحيته. ولأن القواعد تسوغ على نحو مضادّ للوقائع، فإنه يوجد إمكان لنقد السلوك المحكوم بقواعد وتقويمه باعتباره ناجحًا أو مخفقًا، وبالتالي فما هو مفترض سلفًا هو وجود **دورين اثنين مختلفين** بالنسبة إلى المشاركين «أ» و«ب». إن **أ** له كفاءةُ **اتّباع قاعدة ما**، وذلك من حيث إنه يتفادى الأخطاء على نحو نسقي. وإن **ب** له كفاءة **الحكم** على السلوك المحكوم بقواعد الذي يأتيه «أ». إن كفاءة الحكم لدى «ب» تفترض من جهتها كفاءة القواعد، وذلك أن «ب» لا يستطيع أن يقوم بالاختبار المطلوب إلا عندما يستطيع أن يبرهن على خطأ «أ» وعند الاقتضاء أن يتوصّل إلى اتفاق (Einverständnis) على الاستخدام **الصحيح** للقاعدة. وعندئذ يضطلع «ب» بدور «أ» ويبين له أمام عينيه الخطأ الذي اقترفه. وفي هذه الحالة، يضطلع «أ» **أيضًا** بدور الحاكم الذي ينبغي هو بدوره أن يكون له إمكان تبرير سلوكه الأصلي، وذلك بأن يبرهن لدى «ب» على تطبيق خاطئ للقاعدة. ومن دون إمكان **النقد المتبادل** هذا والتعلّم المتبادل الذي يقود إلى التوافق، لن يكون تطابق القواعد أمرًا مأمونًا. إن أي قاعدة ينبغي أن تكون لها، على المستوى البيذاتي، صلاحيةٌ ما بالنسبة إلى ذاتين اثنتين على الأقلّ، إذا كان يجب أن يكون في مستطاع ذات ما أن تتّبع قاعدة ما، وذلك يعني القاعدة ذاتها.

---

(50) L. Wittgenstein, «Philosophische Untersuchungen,» *Schriften* (Frankfurt am Main: 1960), vol. 1, p. 382.

أقام فتغنشتاين الدليل، من خلال تحليل مفهوم «اتّباع القاعدة»، على أن تطابق الدلالات يعود إلى القدرة على اتّباع قواعد سائغة في شكل بيذاتي وذلك مع ذات أخرى واحدة على الأقلّ، ولهذا الغرض ينبغي على كلتيهما أن تتوفرا في الوقت ذاته على كفاءة السلوك المضبوط بقواعد كما أيضًا على كفاءة الحكم النقدي على هذا السلوك. وإن ذاتًا معزولة ووحيدة لا تتوفر فضلًا عن ذلك إلا على واحدة من هاتين الكفاءتين، هي لا تستطيع لا تشكيل مفهوم القاعدة ولا استخدام الرموز بناء على دلالات مطابقة. وإذا ما حلّلنا «الصلاحية البيذاتية» لقاعدة ما بهذه الطريقة، نحن نصطدم بنمطين متباينين من الانتظارات: أ) انتظار «ب» أن تكون «أ» لها نيةُ القيام بفعل ما باستخدام قاعدة ما، ب) انتظار «أ» أن تعترف «ب» بفعلها أو تجعله سائغًا بوصفه تحقيقًا للقاعدة. لنفرض أن «أ» و«ب» هما تلميذٌ ومعلّمٌ يمتلكان كفاءة القواعد وكفاءة الحكم عليها، ولنفرض أن «ع» هي قاعدة (R sei eine Regel)، وأن «م»، «ن»، «ك»... هي تعبيرات رمزية يمكن في سياق معين أن تسوغ على حالات من «ع»، وأن «ظ س» (VE) هو الانتظار السلوكي للمعلّم الذي هو مؤسَّس على «ع» على نحو بحيث إن «ك»(ع) ($q_{(R)}$) على سبيل المثال، يقدّم تحقيقًا للانتظار السلوكي «ظ س». وفي النهاية لنفرض أن «ح» هو الحكم على ما إذا كان يمكن التعرّف (identifiziert) إلى فعل معين بوصفه «ك»(ع)، نعني ما إذا كان يمكن أن يتمّ الاعتراف به بوصفه تحقيقًا للانتظار السلوكي «ظ س». ولنفرض أن «ح ظ» (UE) هو انتظار الاعتراف المناسب، بحيث إن «أ» حين يعبّر عن ك من خلال الانتظار (ح ظ) هو يضع **ادّعاءً** بإمكان ب أن يعترف به. إن «ظ س» و«ح ظ» يرمزان إلى نمطَي الانتظار كليهما، انتظار السلوك وانتظار الاعتراف، وإن وجه التفريق بينهما هو ما يهمّني. ونحن يمكننا الآن أن نقدّم – كما سوف يلي – الشروط التي ينبغي الإيفاء بها، حتى تسوغ «ع» بالنسبة إلى «أ» و«ب» في شكل بيذاتي، وذلك يعني حتى تكون لها الدلالة ذاتها بالنسبة إليهما، حيث نحن نفترض أن «أ» و«ب» يتوفران سواء على كفاءة القواعد أو على كفاءة الحكم عليها. أن «أ» في سياق معطى يستخدم القاعدة «ع»، فذلك يعني:

(1) «أ» ينتج «ك»(ع)،

(2) بنية أن يحقّق، في سياق معطى، الانتظار السلوكي «ظ س»(ك) لدى «ب»،

(3) ومن حيث إنه من جهته ينتظر «ح ظ»(ك ع)، أن تعترف «ب» في سياق معطى بأن «ك» هو تحقيق للانتظار السلوكي الخاص بها،

(4) يفترض أ عندئذ أن (1 ') ب هو في وضع يسمح له، عند الاقتضاء، بأن ينتج هو نفسه «ك'»(ع)،

(5) من حيث إنه (2 ') في سياق معطى هو يحقّق «ظ س»(ك')،

(6) يفترض أ فضلًا عن ذلك أن (3 ') «ب» في هذه الحالة سوف يكون له الانتظار «ح ظ»(ك ع)، وأن «ك'» هو معترَفٌ به من طرف «أ» بوصفه تحقيقًا لانتظاره السلوكي «ظ س»(ك')، (يعود الضمير على أ).

هذه الشروط ينبغي على أ أن يحقّقها متى كان يجب عليه أن ينتج تعبيرًا مفهومًا من قبيل «ك»(ع). وطبقًا لذلك، يسوغ بالنسبة إلى ب أن يلبّي المفترضات (4) - (6) لدى «أ» وأن يحقّق أو لا يحقّق الانتظار «ح ظ»(ع) لدى «أ»، وذلك يعني أن يأخذ موقفًا بواسطة نعم أو لا. في حالة ما إذا أن «ب» يخيب انتظار الاعتراف لدى «أ»، فهو سوف يضطلع من جهته بدور أ ويحقّق شروطًا من جنس (1) - (3)، وعندئذ فإن «أ» يلبّي المفترضات ذات الصلة لدى «ب» ويحقّق أو لا يحقّق الانتظار «ح ظ»(ك ع')، وذلك يعني يقول نعم أو لا. هذا المقطع يمكن أن يتمّ تكراره إلى أن يحقّق أحد المشاركين انتظارَ الاعتراف لدى الآخر، ويبلغ الاثنان إلى إجماع مؤسَّس بواسطة المواقف النقدية ويكونا على ثقة من أن «ع» تسوغ بالنسبة إليها في شكل بيذاتي، وذلك يعني: تمتلك دلالة مطابقة.

بلا ريب نحن قد انطلقنا في إعادة البناء (Rekonstruktion) التي قمنا بها من أن «أ» و«ب» يعتقدان في أوّل الأمر أنها يعرفان دلالة «ع». المعلّم والتلميذ يعلمان ماذا يعني اتّباع قاعدة **ما** (einer)، وهما يريدان فقط أن يستوثقا ممّا إذا كان يعلمان ماذا يعني اتّباع قاعدة معينة. عن هذا الأمر يمكننا أن نميز الحالة التي يلقّن فيها المعلّم للتلميذ **تصوّر** (das Konzept) **القاعدة**. وسوف أصرف النظر عن هذا الأمر وأمرّ للتوّ إلى الحالة القصوى لنشوء الوعي بالقواعد من الجانبين **كليهما** - وهذه هي الحالة التي اهتمّ بها ميد.

لقد استجمعت تحليل فتغنشتاين عن مفهوم «اتّباع قاعدة ما»، حتى يمكننا أن نطبّق النتيجة على استخدام الرموز التواصلية. وإلى حدّ الآن تقوم «ك» مقام موضوع رمزي أيًا كان، تمّ إنتاجه بحسب قاعدة ما. وفي ما يلي، سوف أحصر نفسي عند فئة الموضوعات الرمزية التي كنّا سميناها الإيماءات الدالّة أو الإشارات، والتي تنسّق بين سلوكات المشاركين الموجّهة نحو هدف ما.

عندما يلجأ عضو في قبيلة ما، حتى نعود إلى المثل الذي ضربناه عن رمز بسيط، إلى الصياح - في سياق مخصوص -: «هجوم»، فهو ينتظر النجدة من أصحابه «ب»، «ج»، «د»... الموجودين في محيط النداء، وذلك لأنهم يفهمون تعبيره «ك$_1$»، غير المميز من حيث الجهة، باعتباره طلبًا للنجدة في وضعية حيث إن المنادي يرى أعداء غير منتظَرين، وهو مفزوع من الخطر المفاجئ، ويرغب في أن يتمّ الدفاع عنه ضدّ المهاجمين. إن هكذا وضعية، كذا نحن نفترض، هي تحقّق الشروط التي تحتها يمكن استخدام «ك$_1$» في معنى طلبٍ للنجدة. ثمّ إن قاعدة مقابلة لها تحدّد دلالة «ك$_1$»، على نحو بحيث إن المخاطبين يمكنهم أن يحكموا ما إذا كانت لفظة «هجوم» قد تمّ استخدامها في سياق معطى استخدامًا **صحيحًا** - أو ما إذا كان المنادي قد سمح لنفسه بمزحة، وبالتالي اقترف خطأ نسقيًا، على سبيل المثال أراد أن يخيف أصحابه عند قدوم الجيران بمحاكاة صيحة الحرب، أو ما إذا كان أ على الأرجح لا يعرف كيف يتمّ استخدام هذه العبارة الرمزية داخل الجماعة اللغوية، وبالتالي لم يتعلّم المواضعة الدلالية (die Bedeutungskonvention) للفظ. هذا المثال الذي ضربناه هو من بعض النواحي أكثر تعقّدًا وأكثر غموضًا من ذاك الخاص بالمعلّم الذي يريد أن يختبر ما إذا كان تلميذٌ ما قد فهم القاعدة بالنسبة إلى بناء متوالية عددية معينة. لكن هذا التعقّد يبدو لنا مفيدًا عندما نفحص عن حالة ذات أهمّية على المستوى النشوئي، نعني وضعية حيث إن أ يستخدم العبارة الرمزية نفسها، وذلك من دون أن يرتكز بعدُ على تثبيت مواضعاتي لدلالتها: إن «ك$_0$» ليس لها بعدُ أي دلالة مطابقة بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل. ومن جهة أخرى، يجب على بنية التفاعل أن تكشف عن كل السمات التي أدخلها ميد، وذلك من جهة أنه يزوّد المشاركين في التفاعل، على أساس تبنٍّ **مضاعف** لمواقف الغير، بالقدرة على تأويل إيماءة ما في شكل **متوافق** وعلى استخدام الإيماءات الصوتية **في مقصد تواصلي**.

ينتج «أ» بحسب افتراضنا «ك$_0$» **وليس** بقصد أن يتّبع قاعدةً ما، **وليس** في انتظار أن يعترف سامعوه «ب»، «ج»، «د»... بـ «ك$_0$» بوصفه تعبيرًا مطابقًا للقاعدة. يستطيع أ بلا ريب أن **يخاطب** سامعيه في انتظار أنهم (أ) سوف يردّون الفعل بقصد أن يمدّوا له يد العون، وأنهم (ب)، من حيث ما يردّون الفعل على هذا النحو، هم يعبّرون عن أنهم يتأوّلون «ك$_0$» بوصفه نداء استغاثة في وضعية حيث رأى أ أعداءً غير منتظرين قد برزوا إليه، وهو مذعور من خطر مفاجئ ويطلب النجدة.

إن انتظارات السلوك التي ربطها أ مع ك$_0$ هي مع ذلك ليس لها سوى المعنى التكهّني بأن «ب»، «ج»، «د»... **سوف** يسلكون بطريقة معينة، وهي تتميز عن «ظ» «س»$_{(ك)}$ و«ح ظ»$_{(ك ع)}$ ($VE_{(q)}$ und $UE_{(qR)}$) بكون المكوّنات المواضعاتية للدلالة لا تزال مفقودة. إن انتظارات «أ» يمكن أن تخيب بسبب عدم حدوث السلوك **المتوقّع** (vorausgesehen)، ولكن ليس بسبب السلوك **الخاطئ** (fehlerhaft).

لنتذكّر بأي وجه أعاد ميد بناء انتظارات السلوك غير المواضعاتية: (1) أن «أ» يستبق السلوك (مدّ يد العون) الصادر عن «ب»، منذ أن تعلّم كيف يضطلع بالموقف الذي من خلاله يقوم «ب» بردّة الفعل على إيماءة «أ»، (2) أن «أ» يستبق التأويل (die Deutung) الذي يفصح عنه «ب» من خلال ردّة الفعل هذه على إيماءة «أ» (نداء الاستغاثة-في-وضعية ما، حيث...) منذ أن تعلّم كيف يضطلع بالموقف الذي من خلاله يوجّه «ب» من جانبه إيماءات إليه باعتبارها شيئًا ما يقبل التأويل. والآن أي موقف هو موقف «ب» الذي ينبغي على «أ» أن يضطلع به، حتى يمكنه أن يكتسب **وعيًا بالقاعدة** وأن ينتج انطلاقًا من ذلك «ك» **بحسب قاعدة ما**؟

لنفرض أن التعبير الذي صدر عن «أ» اصطدم بآذان صمّاء، وأن «ب»، «ج»، «د»... لم يسارعوا إلى مدّ يد العون إليه. إن عدم تقديم المساعدة هو أمرٌ من شأنه مباشرةً أن يخيب الانتظارَ السلوكي (1) لدى «أ»، وهذا يمكن أن تكون له أسباب مبتذلة: لم يكن الرفقاء يوجدون في نطاق النداء، والنداء لم يبلغ إلا الأطفال والعاجزين، والرجال ينبغي عليهم أوّلًا أن يجلبوا أسلحتهم ووقعوا عندئذ في كمين ...إلخ. وإذا لم توجد حالات من هذا النوع، فإن المساعدة لا **تتخلّف** (ausbleiben)، لكن «ب»، «ج»، «د»... **فشلوا في** (versagen) المساعدة. إن بناء ميد هو بلا ريب لا يقصي أن هذا الامتناع (Ablehnung) يمكن أن يُفهَم باعتباره رفضًا اعتباطيًا لأمرٍ ما، كذلك فإن الحادثة لا تتمّ على المستوى قبل الرمزي لتفاعلٍ يجري على أساس مخزون من السلوكات بحسب أنواع محدّدة وطبقًا لخطاطةٍ المثير-و-الاستجابة. **إن الفشل** (versagt) في المساعدة هو فعل لا يمكن بذلك أن يُفهَم إلا في معنى وضعية تطرأ عندما يقع تخييب الانتظار السلوكي (2) لدى «أ»: إن «ب»، «ج»، «د»... **لم يتأوّلوا «ك$_0$» في معنى موسَّع**. ولذلك يمكن مرة أخرى أن توجد أسباب مبتذلة، إلا أنها أسباب تقع على **مستوى آخر** غير التي في الحالة الأولى. إن «أ» يمكن أن تخطئ في تقدير الظروف الأكثر أهمّية للوضعية، والتي

تشكّل السياق الذي في نطاقه يتمّ فهم «ك$_0$» بوصفها طلبًا للعون في شكل **مطابق للقاعدة**. وعلى سبيل المثال فإن «أ» لم يتعرف إلى الغرباء باعتبارهم منتمين إلى قبيلة صديقة، بل هو قد أخذ إيماءات السلام بوصفها إيماءات هجوم ...إلخ. ومن كون الانتظار السلوكي (2) لدى «أ» من جهة «ب»، «ج»، «د»... قد أصابته الخيبة، ينكشف إخفاق في التواصل المتسبّب فيه هو «أ». وعلى هذا الإخفاق يردّ السامعون الذين فشلوا في مساعدته، بالرفض (abweisend)، بأن يأبوا المساعدة. وإن الخطوة الحاسمة هنا تكمن في أن «أ» **يستبطن هذا النحو من ردّة الفعل الرافضة الصادرة عن** «ب»، «ج»، «د»... **على أنه استخدام لـ «ك$_0$» أُزيح عن مكانه** (deplaziert).

إذا ما تعلّم «أ» أن يتحمّل تجاه نفسه المواقفَ الرافضة الصادرة عن «ب»، «ج»، «د»... والتي تعترضه عند مصادفة إخفاقات «دلالية» (وإذا ما اعتمل (verarbeiten) «ب»، «ج»، «د»... من جانبهم، خيبات مشابهة بالطريقة ذاتها)، فإن أعضاء هذه القبيلة سوف يتعلّمون كيف يوجّهون نداءات في ما بينهم على شاكلة بحيث إنهم **يستبقون مواقف نقدية** معينة بالنسبة إلى حالات استخدام «ك$_0$» على نحو غير مناسب للسياق. وعلى أساس هذا الاستباق يمكن أن تتشكّل انتظارات من نوع جديد، انتظارات سلوكية (ج) هي ترتكز على المواضعة القاضية بأن الإيماءة الصوتية لا ينبغي أن تُفهَم في معنى «ك» إلا متى تمّ التعبير عنها وفق شروط سياقية معينة. ومن ثمّ يتمّ البلوغ إلى مستوى تفاعل يجري بتوسّط الرموز، حيث يكون استخدام الرموز محدّدا عبر مواضعات دلالية. إن المشاركين في التفاعل ينتجون تعبيرات رمزية اهتداءً بقواعد معينة، وبالتالي ضمنًا في انتظار أن يتمّ الاعتراف بها من جهة آخرين باعتبارها تعبيرات (Äusserung) مطابقة للقاعدة.

أكّد فتغنشتاين الرابطة الداخلية التي توجد بين الكفاءة (Kompetenz) في اتّباع قاعدة والقدرة (Fähigkeit) على اتخاذ موقف بواسطة «نعم» أو «لا» إزاء السؤال ما إذا كان رمزٌ ما مستعمَلًا في شكل صحيح، أي في شكل مطابق للقاعدة. إن الكفاءتيْن كلتيهما مقوّمتان على حدّ سواء بالنسبة إلى وعيٍ ما بالقواعد، إنهما، في معنى النشوء المنطقي، نابعتان من أصل واحد. وإذا ما فصّلنا أطروحة ميد، مثلما أشرت إلى ذلك، فإنها يمكن أن تُفهَم بوصفها تفسيرًا نشوئيًا لمفهوم فتغنشتاين عن القاعدة، وعلى الحقيقة في المقام الأوّل قواعد الاستخدام بالنسبة

إلى الرموز التي تحدّد الدلالات في شكل مواضعاتي ومن ثمّ تؤمّن التطابق بين الدلالات[51].

## (4) الانتقال من التفاعل بتوسط الرموز إلى التفاعل المسترشد بمعايير (فعل الدور)

إن ميد لا يصف موضع التطوّر الذي عنده انبثقت تفاعلاتٌ بتوسّط الرموز إلا في شكل مبهم، فالانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسّط الرموز يجب أن يسِم (markieren) عتبة التأنس أو التحوّل إلى بشر (Menschwerdung). من المحتمل أن منظومات النداء البدائية كانت تشكّلت في طور الأنسنة (Hominisierung)، وبالتالي قبل انبثاق الإنسان العاقل (Homo sapiens)[52]. وتوجد أيضًا أماراتٌ على أن إيماءات دالّة في المعنى الذي قصده ميد، أي تعبيرات بواسطة علامات لغوية، قد تمّ استخدامها في شكل عفوي في مجتمعات الرئيسيات (Primaten)[53]. ومنذ أن تمّ توجيه التفاعلات بواسطة رموز مستخدَمة من أجل دلالات مطابقة، كان ينبغي بلا ريب على النظم الأساسية (Statutssysteme) المنتشرة بطريقة نمطية في مجتمعات الفقريات، أن تتغير. إلا أنه في هذه المسائل التجريبية لا يمكنني أن أخوض في هذا الموضع[54]. وبالنسبة إلى تأمّلاتنا المفهومية من المهمّ أن ميد لا يفسّر بواسطة مفهوم التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز وإلا كيف يكون التفاهم بتوسّط الدلالات المطابقة أمرًا ممكنًا - وليس بأي وجهٍ يكون بمقدور منظومة لغوية متمايزة أن تعوّض معدّلات السلوك الأقدم عهدًا والفطرية الخاصة بالنوع؟

لقد اتّبعنا ميد إلى حدّ النقطة حيث هو يجهّز المشاركين في التفاعل بالقدرة على تبادل الإشارات بقصد تواصلي. وإن لغة الإشارات من شأنها أيضًا أن

---

(51) من هذه الزاوية، فإن تفسير فتغنشتاين لمفهوم القاعدة قد توضّح أيضًا عبر محاولة إعادة البناء التي قام بها ميد: إن مفهوم القاعدة الذي طوّره فتغنشتاين لا يسوغ بادئ الأمر إلا بالنسبة إلى المواضعات الدلالية، وليس بالنسبة إلى معايير الأفعال. يُنظر المجلد الأول، ص 144، هامش 159.

(52) «الإنسان العاقل» وبالمعنى الحرفي «الإنسان الحكيم». (المترجم)

(53) طائفة من الثدييات تضمّ السعالي البدائية وتعيش على الأشجار. (المترجم)

(54) ينظر: E. W. Count, *Das Biogramm* (Frankfurt am Main: 1970), and E. Morin, *Das Rätsel des Humanen* (München: 1973).

تغير آلية التنسيق بين السلوكات. لم يعد بإمكان الإشارات أن تشتغل، بالطريقة نفسها التي تشتغل بها الإيماءات، بوصفها **زنادات** (Auslöser) من خلالها «ينبعث (anspringt)» الكائن العضوي على أساس استعداداته السلوكية وذلك باستدعاء خطاطات سلوكية ما. يمكن المرء أن يتخيل أن الاستخدام التواصلي للعلامات ذات الدلالة المطابقة يؤثّر في بنية الغرائز وفي الطرائق السلوكية للكائن العضوي المعني بالأمر. بيد أنه، مع الوسط الجديد للتواصل الذي عنده تنحصر التأمّلات النظرية التي قام بها ميد عن الدلالة، لم يقع الحصول لغويًا على بنية التفاعل في كل مكوّناتها. فإن لغة الإشارات لم تمتدّ إلى الدوافع وإلى مخزون السلوكات. وما دامت الأسس التحفيزية ومخزونات الطرائق السلوكية لم تكن **مهيكَلة رمزيًا في شكل عميق** (durchstrukturiert)، يظلّ التنسيق الرمزي للفعل منصهرًا في تعديل سلوكي يشتغل في شكل قبل لغوي، ومرتكز في نهاية المطاف على بقايا غريزية.

لقد نظرنا إلى حدّ الآن إلى التعابير المفردة (Einwortäusserungen) باعتبارها مثالًا على التفاعلات التي تتمّ بتوسّط الرموز. وهذا الوصف نقوم به من منظور منظومة لغوية متمايزة. لكن التفاعلات بتوسّط الرموز لا تشترط تنظيمًا نحويًا **متشكّلًا** (ausgebildet) ولا تكريسًا مواضعاتيًا (Konventionalisierung) للعلامات. فإن الأنساق اللغوية هي بعين الضدّ من ذلك تتخصّص عبر ضرب من النحو الذي من شأنه أن يسمح بتوليفات مركّبة من الرموز، والمضامين الدلالية قد انفصلت عن قوام الدلالات الطبيعية إلى حدّ بحيث إن الهيئات الصوتية وهيئات العلامات هي تتنوّع في شكل مستقلّ عن السمات الدلالية. إن ميد نفسه لم يفصل في شكل واضح مستوى التفاعل بتوسّط الرموز عن هذا المستوى من **التواصل** الأعلى درجة، الموسوم من طريق لغة متمايزة، لكنه يميزه من مستوى من **التفاعل**، أعلى تنظيمًا، مخصَّص عبر فعل الدور. إن ميد ينتقل فجأةً من الفعل **بتوسّط الرموز** إلى الفعل **المنظّم في شكل معياري**. فهو يهتمّ بالبناء التكميلي للعالم الذاتي والعالم الاجتماعي، وبنشأة الذات (Selbst) والمجتمع انطلاقًا من سياقات تفاعلٍ هو في الوقت ذاته متوسَّط لغويًا وموجَّه معياريًا. ويتّبع ميد التطوّر الناجم عن التفاعل بتوسّط الرموز فحسب على الخطّ الذي يقود إلى **الفعل** المعدَّل معياريًا ويهمل الخطّ الذي يقود إلى **تواصل** لغوي متمايز قضويًا.

هذه الصعوبة يمكن أن تنحلّ حينما يميز المرء، على نحو أكثر وضوحًا من ميد، بين اللغة من حيث هي **وسطٌ للتفاهم**، واللغة من حيث هي **وسطٌ للتنسيق بين الأفعال ووسطٌ للتنشئة الاجتماعية للأفراد**. وإن الانتقال من التفاعل بتوسّط الإيماءات إلى التفاعل بتوسط الرموز إنما نظر إليه ميد حصريًا، كما سبق أن بينا، من جانب التواصل، فهو قد بين بأي وجه تنشأ الرموز من الإيماءات، وبأي وجه من الدلالات الطبيعية تنشأ مواضعات دلالية رمزية، بمعنى سائغة في شكل تذاوتي. ومن ذلك تنتج إعادة هيكلة مفهومية للعلاقات ما بين المشتركين في التفاعل: فهؤلاء يلتقون في الأدوار التواصلية للمتكلّمين والمستمعين باعتبارهم موضوعات اجتماعية، ويتعلّمون كيف يميزون أعمال (Akte) التفاهم من الأفعال (Handlungen) الموجَّهة نحو النتائج. إن البنية الجديدة للتنشئة الاجتماعية لا تزال تتطابق مع البنية الجديدة للتفاهم التي صارت ممكنة بواسطة الرموز. أما بالنسبة إلى التطوّر **اللاحق**، فإن الأمر لم يعد صحيحًا، بل إن ميد لم يأخذ ذلك في الاعتبار. فبعد أن بنى لغة الإشارات، وقف عند جوانب تتعلّق بالتنسيق بين الأفعال وبالتنشئة الاجتماعية، وبذلك المسار من التكوين الذي يجري في وسط اللغة الذي من رحمه تنبثق، على وتيرة أصلية واحدة، الهوية الاجتماعية للكائنات العضوية التي تمّت تنشئتها اجتماعيًا والمؤسسات الاجتماعية. «إن إنسانًا إنما له شخصيةٌ لأنه ينتمي إلى جماعة ما، ولأنه يلتزم بمؤسسات تلك الجماعة في سلوكه الخاص. وهو يتّخذ لغته بوصفها وسطًا، وبمساعدتها يطوّر شخصيته... هكذا، من خلال الأدوار المختلفة التي يأخذها الأعضاء الآخرون ينجح في أن يعتنق موقف أعضاء هذه الجماعة. هذا ما يشكّل، في معنى معين، الشخصية الإنسانية. وتوجد ردات فعل مشتركة معينة من شأن كل فرد أن تكون له بإزاء أشياء مشتركة معينة، وبمقدار ما تتمّ إثارة ردات الفعل المشتركة تلك عند الفرد عندما يؤثّر في شخص آخر، فإنه يطوّر من هويته الخاصة. إن بنية الهوية إنما هي بذلك ردّة فعل مشتركة لدى الجميع، إذ ينبغي على المرء أن يكون عضوًا في جماعة ما حتى تكون له هويةٌ»[55]. وإنه في هذا الموضع إنما نظر ميد إلى التنشئة الاجتماعية من وجهة نظر نشوئية (ontogenetisch) باعتبارها تشكيل الذات بتوسّط اللغة، وهو يفسّر هذا

(55) Mead, *Geist*, pp. 204 f.

البناء لعالمٍ داخلي مرة أخرى بمساعدة آلية اتّخاذ المواقف[56]. لكن «الأنا» الآن لا يعتنق ردّات فعل الغير، بل انتظاراته السلوكية المعدَّلة معياريًا.

يمكن المرء الآن أن يتمثّل **تكوّن الهويات** و**نشأة المؤسسات** على نحو بحيث إن السياق الخارج على اللغة للاستعدادات السلوكية والخطاطات السلوكية إنما هو شيء تتخلّله اللغة إلى حدّ ما، بمعنى هو مهيكَلٌ رمزيًا من أقصاه إلى أقصاه. وفي حين أن، إلى حدّ الآن، أدوات التفاهم وحدها قد تمّ تحويلها إلى إشارات، إلى علامات بواسطة دلالات محدّدة في شكل مواضعاتي، نجد أن النزعة الرمزية، على **مستوى الفعل الموجَّه معياريًا**، إنما تنفذ أيضًا إلى التحفيزات والمخزونات السلوكية، وتخلق على نحو متزامن توجيهات ذاتية ومنظومات توجيه فوق ذاتية، أفرادًا تمّت تنشئتهم اجتماعيًا ومؤسّسات اجتماعية. وبذلك فإن اللغة لا تشتغل بوصفها وسطًا للتفاهم ونقل المعرفة الثقافية، بل للتنشئة الاجتماعية والإدماج الاجتماعي. هذان يتحقّقان بلا ريب عبر أعمال التفاهم، إلا أنهما لا يترسّبان، مثل مسارات التفاهم، في معرفة ثقافية، بل في البنى الرمزية للذات والمجتمع، في كفاءات ونماذج من العلاقات (Beziehungsmustern)[57].

«الذات» و«المجتمع»[58] هما العنوانان اللذان تحتهما فحص ميد عن البناء التكميلي للعالم الذاتي والعالم الاجتماعي. وهو ينطلق - محقًّا - في ذلك من أن هذه المسارات لا يمكن اللجوء إليها إلا عندما يتمّ بلوغ مستوى التفاعل بتوسّط الرموز وعندما يكون استخدام الرموز على أساس دلالات مطابقة قد أصبح أمرًا ممكنًا. إلا أنه لا يولي عناية إلى أنه انطلاقًا من هذا المسار أيضًا لا يمكن أدوات التفاهم أن تبقى على حالها. إن لغة الإشارات إنما تتطوّر نحو **الخطاب النحوي**، وذلك من حيث إن وسط التفاهم إنما ينفصل في الوقت ذاته عن الذات المهيكَلة رمزيًا للمشاركين في التفاعل، كما عن المجتمع المختزن في الواقع المعياري.

---

(56) مواقف الغير. (المترجم)

(57) وليس «مناويل سلوكية» (behavior patterns) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 25). (المترجم)

(58) بالإنكليزية في النص الألماني: «Self» and «Society» (المترجم)

من أجل بيان ذلك، أريد أن أضرب من جديد مثال نداء النجدة، ولكن بلا ريب مع إجراء تحويرين اثنين. يجب أن يتوفر المشاركون هذه المرة على لغة مشتركة، وفي الحقيقة على لغة متمايزة في شكل قضايا، ثمّ فضلًا عن ذلك، يجب أن يوجد بين «أ» والأعضاء الآخرين من القبيلة «ب»، «ج»، «د»... فرقٌ في المنزلة، ينجم عن الدور الاجتماعي الذي من شأن «أ» من حيث هو رئيس القبيلة. حين يصرخ «أ» «هجوم»، يسوغ هذا التعبير الرمزي «ك» باعتباره عملًا تواصليًا، من طريقه يتحرّك «أ» في إطار دوره الاجتماعي. إن «أ»، من حيث ما يفصح عن «ك»، يحين (aktualisiert) الانتظار المعياري الذي من شأن أعضاء القبيلة الموجودين في محيط النداء أن يستجيبوا لطلبه النجدة، من خلال الانصياع إلى أفعال معينة، محدّدة اجتماعيًا. الاثنان كلاهما، التعبير الموافق لدوره باعتباره رئيس القبيلة والأفعال الموافقة لأدوارهم باعتبارهم أعضاء القبيلة، يشكّلان سياقًا للتفاعل معدًّلًا بواسطة معيار ما. وبلا ريب، فإن المشاركين الآن، بما أنهم يستطيعون أداء الأفعال الكلامية الصريحة، يفهمون «ك» بوصفه تعبيرًا إهليلجيًا، يمكن أن يتمّ توسيعه على نحو بحيث إن المستمعين من شأنهم أن يفهموا «ك» على التناوب:

(1) بوصفه ملاحظة بأن أعداءً غير منتظَرين قد ظهروا فجأة،

(2) بوصفه تعبيرًا عن خوف المتكلّم أمام خطر داهم، أو

(3) بوصفه أمرًا من المتكلّم إلى سامعه بأن يقدّم المساعدة،

بذلك فإن المشاركين هم يعرفون أن

(4) «أ»، بفضل مكانته مأذون له (autorisiert) بهذا الطلب، بمعنى **مبرَّرٌ** له (berechtigt)، وأن

(5) «ب»، «ج»، «د»... هم **من واجبهم** (verpflichtet) أن يقدّموا المساعدة.

إن التعبير «ك» يمكن أن يتمّ فهمه في معنى (1)، لأن المشاركين، كما هو مفترَض، يعرفون ماذا يعني أن نقوم بمنطوق ما. كذلك، يمكن أن يتمّ فهم «ك» في معنى (3) على أساس (4) و(5)، بمعنى إذا كان المشاركون يعرفون ماذا يعني أن نتّبع **معيارًا للفعل**. وأخيرًا، يمكن، كما سوف نرى، ألا يتمّ فهم «ك» في معنى (2) إلا عندما يسوغ (4) و(5) بدورهما، لأن عالمًا ذاتيًا، به يتّصل المتكلّم من

خلال تعبير إفصاحي (expressive Äusserung) ما، لا يتشكّل إلا بمقدار ما تتكوّن **الهوية** الخاصة به في صلة مع عالمٍ من العلاقات البيشخصية المضبوطة في شكل مشروع.

إذا ما أخضعنا المثال الذي ضربناه عن الفعل التواصلي المنصهر في سياق معياري إلى تحليل مماثل للذي يطاول ذاك التفاعل بتوسّط الرموز الذي في نطاقه لا يستطيع المشاركون تفكيك (zerlegen) دلالة الرموز المتبادَلة في مكوّناتها الجِهِية (modal)، فإن فروقًا، ليس في درجة التعقّد فحسب، بل في **طريقة طرح المهمات** (Art der Aufgabenstellung)، سوف تظهر للعيان. إلى حدّ الآن اهتممنا بتحوّل التواصل من الإيماءات إلى اللغة، وعالجنا السؤال عن شروط استخدام متطابق الدلالة للرموز، أما الآن فإنه ينبغي علينا أن نتعقّب تحوّل التفاعل من نمط قبل لغوي من التحكّم، مرتبط بالغريزة، إلى نمط من التحكّم تابع للغة، مرتبط بالثقافة، وذلك كي نفسّر الآلية الجديدة للتنسيق بين الأفعال. وهذا السؤال يمكننا مرة أخرى أن نتصدّى له من جهتين اثنتين: إما من جهة نظرية في التواصل، إذ إنه في الفعل التواصلي يتقدّم التفاهم اللغوي نحو آلية التنسيق بين الأفعال، وإما – وهذا هو السبيل الذي اختاره ميد – من جهة نظرية اجتماعية أو نفسية – اجتماعية.

أما من زاوية نظرية التواصل، فإن المشكل يعترضنا على النحو الآتي: كيف يستطيع «الأنا»، عبر أعمال لغوية عرَضها الغير، أن يرتبط على شاكلة بحيث تكون أفعال الغير متصلة بأفعال «الأنا» من دون نزاع يُذكر، وتكتمل في رابطة تعاونية؟ بالاستناد إلى المثال الذي أثبتناه عن طلب النجدة، يمكن المرء أن يتبين بكل وضوح أن الأفعال الصادرة عن «أ»، «ب»، «ج»، «د»... يتمّ تنسيقها عبر المواقف (الضمنية أيضًا على الدوام) التي يتّخذها المخاطَبون إزاء التعبير الذي يتلفّظ به متكلّم ما. هذا التعبير بلا ريب ليس له **مفعول إلزامي** (Bindungseffekt) **متضمن-في-القول** إلا متى ما جعل من الممكن اتّخاذ مواقف لا تمثّل مجرّد ردات فعل اعتباطية فحسب تجاه تعبيرات متكلّم ما عن إرادته. تكون اعتباطيةً في هذا المعنى على سبيل المثال المواقفُ التي تُتّخذ بإزاء الطلبات أو الأوامر غير الخاضعة لمعايير ما (nicht-normiert). أما في المثال الذي ضربناه، فإن طلب النجدة «ك» هو

يمكّن من اتخاذ مواقف بإزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد. إن سامعًا ما يستطيع بلا ريب أن يجادل في هذا التعبير من نواح ثلاث: اعتمادًا على ما إذا كان موسَّعًا (expandiert)[59] إلى معاينة (Feststellung) أو كان تعبيرًا عن مشاعر أو تعليمات (Befehl)، فإن حقيقته أو صدقيته أو مشروعيته يمكن أن توضع موضع سؤال. وفي الفعل التواصلي، كما عرضنا ذلك آنفًا، تتوفر لدينا ثلاثة أنماط أساسية. فبالنسبة إلى جميعها يسوغ ما يمكن أن يُدرَك بيسرٍ من النمط التقريري: أن العروض التي في الفعل الكلامي (die Sprechaktangebote) تدين بقوّتها الإلزامية إلى العلاقة الداخلية بين ادّعاءات الصلاحية والعلل المقدّمة. ولأن ادعاءات الصلاحية تحت الشروط المفترضة للفعل الموجَّه نحو التفاهم، يمكن أن تُرفَض أو تُقبَل من دون سبب، فإنه توجد في المواقف التي يتخذها الغير بإزاء عرض «الأنا» **لحظة من التبصّر** (Einsicht)، وهذه اللحظة ترفعها عن دائرة مجرّد الاعتباط ومجرّد الشرطية أو التكيف، كذا في أي حال يتمثّل الأمر بالنسبة إلى المشاركين أنفسهم. وطالما أن هؤلاء من خلال أفعالهم الكلامية يرفعون ادعاءات في شأن صلوحية المعبَّر عنه، فهم ينطلقون من انتظارِ أن يبلغوا اتفاقًا محفَّزًا في شكل عقلاني، وعلى هذا الأساس بإمكانهم أن ينسّقوا بين خططهم أو أفعالهم، وذلك من دون أن يكون عليهم، كما في حالة الأوامر البسيطة والتهديد بالعواقب، أن يؤثّروا، بواسطة الإكراه أو احتمال الثواب، في الحوافز الإمبيريقية للغير. ومن خلال التمييز العميق بين الأنماط الأساسية، يكتسب الوسط اللغوي للتفاهم القوّةَ على **إلزام** (binden) إرادة الفاعلين القادرين على التمييز (zurechnungsfähig)[60]. ويستطيع «الأنا» أن يمارس هذه القوّة المتضمَّنة-في-القول على الغير ما إنْ يوجد الاثنان في وضع يمكنهما من أن يوجّهَا فعلَهما بحسب ادّعاءات صلاحية ما.

مع **ادّعاءات الصلاحية، التي من جنس الحقيقة** (wahrheitsanalog) التي تنطوي عليها الصدقيةُ الذاتية والصحّة المعيارية، تمّ توسيع المفعول الإلزامي للأفعال الكلامية إلى ما وراء مجال القناعات ذي المحتوى الوصفي، المرسوم بواسطة

---

(59) موسّعًا وليس «مصرَّحًا به» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 34). (المترجم)

(60) سليمو العقل. (المترجم)

تلفّظات قابلة للحقيقة. بلا ريب إن المشاركين في التواصل، إذا ما كانوا يتلفّظون بجمل متعلّقة بتجارب الحياة أو بجمل معيارية، أو يفهمونها، إنما ينبغي أن يكون في مقدورهم أن يتّصلوا بشيء ما في عالمٍ ذاتي ما أو في عالمهم الاجتماعي المشترك، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي بها هم يقيمون صلةً ما بواسطة الأفعال الكلامية التوصيفية (konstativ) مع شيء ما في العالم الموضوعي. إنه عندما تشكّلت هذه العوالم أو على الأقلّ عندما بدأت في التمايز بعضها من بعض فحسب، إنما اشتغلت اللغةُ باعتبارها آلية تنسيق. ربّما كان ذلك سببًا في أن ميد اهتمّ بنشوء هذه العوالم. فهو، من جهة، حلّل عملية تشكيل (Konstituierung) عالمٍ من الموضوعات التي يمكن إدراكها والتحكّم بها، وهو من جهة، شرح نشأة المعايير والهويات. بذلك ركّز جهده على اللغة بوصفها وسطًا للتنسيق بين الأفعال ووسطًا للتنشئة الاجتماعية، في حين أنه ترك اللغة من حيث هي وسطٌ للتفاهم من دون تحليل إلى حدّ كبير. وعلاوة على ذلك عوّض طريقة النظر من جهة نشأة النوع (phylogenetisch) بتلك التي من جهة نشأة الفرد (ontogenetisch)، وبسّط مهمّة إعادة بناء الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل الموجّه بواسطة المعايير، على شاكلة بحيث إنه يفترض أن الشروط اللازمة من أجل التفاعل المحقّق للتنشئة الاجتماعية (sozialisatorisch) بين الآباء والأبناء هي شروط مستوفاة. أما كيف يمكن على هذا الأساس أن تتمّ معالجة مهمّة إعادة البناء من جهة نشأة النوع، فإنني في وقت لاحق سوف أضع خطاطة عن ذلك، على الأقل في شكل تقريبي، وذلك بالاستعانة بنظرية دوركهايم عن التضامن الاجتماعي، إذ عندئذ يمكن أن يتمّ وصف نقطة البداية نحو عقلنة تواصلية، تستند إلى الفعل المعدَّل بمعايير.

## (5) البناء التكميلي للعالم الاجتماعي والعالم الذاتي

**إن الجذور قبل اللغوية الثلاثة للقوّة المتضمّنة-في-القول** قد تمّت معالجتها في عمل ميد بطريقة غير متساوية. فإن ميد قد فسّر في شكل رئيس بنيةَ فعل الدور (das Rollenhandeln)، من حيث إنه بين كيف يتملّك الطفلُ العالمَ الاجتماعي الذي وُلد فيه وترعرع، وذلك من جهة ما يُعيد بناءه (nachkonstruierend). وبشكل تكميلي بالنسبة إلى بناء العالم الاجتماعي، يتمّ رسم حدوده بإزاء العالم الذاتي، إن الطفل يكوّن هويته من حيث ما يحصل على الصفات التي تجعله يشارك في تفاعلات موجّهة

طبقًا لمعايير. وفي المركز من التحليل، يوجد إذًا مفهوما **الدور الاجتماعي والهوية**. وفي المقابل، فإن تمايزَ (Ausdifferenzierung) عالمٍ من الأشياء إنما يقع الفحص عنه في أفق التفاعل الاجتماعي على الأرجح في شكلٍ عرضي. وفضلًا عن ذلك، عالج ميد مشاكل **إدراك الأشياء** على نحو نفساني بدلًا من معالجتها في إطار الموقف المنهجي الذي من شأن إعادة بناء مفهومية.

**(أ) القضية وإدراك الأشياء.** تظلّ هناك إشارةٌ ما، كما سلف أن رأينا، في كل مكوّناتها الدلالية، مرتبطة بكون «الأنا» ينتظر من الغير سلوكًا معينًا. هذا المركّب الدلالي غير المميَز من حيث الجهة إنما يتمّ كسره ما إنْ يتعلّم المتكلّم استخدام القضايا. ومن بنية القضايا الحملية البسيطة يمكن المرء أن يستقرِئ أن المتكلّم يقسّم أوضاع الأشياء إلى موضوعات يمكن التعرّف إلى هويتها (identifizierbar) وإلى خصائص حملية يمكنه أن يعزوها إلى الموضوعات أو ينفيها عنها. وبمساعدة مصطلحات مفردة يستطيع أن يقيم الصلة مع موضوعات هي من حيث المكان والزمان توجد بعيدة من مقام الكلام، وذلك من أجل إعادة إنتاج أوضاع الأشياء حتى وإن كان ذلك في شكل مستقلّ عن السياق، وإذا اقتضت الحال بواسطة توجيه (Modalisierung) وجودي (ontisch) وزماني. وكان توغندهات قد حلّل الوسائل التي تجعل الاستعمال اللغوي الذي يكون في الوقت ذاته متصلًا بالمقام ومتجاوزًا إياه أمرًا ممكنًا[61]. ومن شأن التوفر على ألفاظ مفردة بوجه ما أن يحرر الأفعالَ الكلامية من الشبكة الأمرية للتفاعلات المعدّلة خارج اللغة. وإن السيمانطيقا الصورية تعالج، مع إعطاء الأولوية لهما، نمطَي القضايا اللذيْن يفترضان المفهوم المتعلق بعالمٍ موضوعي باعتباره جملة أوضاع الأشياء الموجودة: القضايا الخبرية وقضايا النوايا (Absichtssätze). كلا النمطين من القضايا هما بطبعهما مستخدَمان في شكل مونولوجي، نعني بقصد غير تواصلي، كلاهما يعبّران عن التنظيم اللغوي للتجربة وللفعل اللذيْن هما من شأن ذاتٍ تتصل، في إطار موقف مُمَوْضِع (in objektivierender Einstellung)، بشيء ما داخل العالم. إن القضايا التقريرية هي تفصح عن رأي المتكلّم بأن هذه هي الحال (dass etwas der Fall ist)، أما القضايا القصدية (intentionale Sätze)

---

(61) Tugendhat, *Vorlesungen.*

فهي تفصح عن نية المتكلم في أن يقوم بفعلٍ ما كي تكون هي الحال. هكذا، فإن القضايا التقريرية يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، وعلى أساس هذه الصلة بالحقيقة، يمكننا أيضًا أن نقول إنها تعبّر عن معرفة المتكلّم. أما القضايا القصدية، فليس لها صلة بالحقيقة إلا بالنظر إلى إمكان القيام بالفعل المقصود ونجاعته. إن أفعالًا غائية من هذا النوع يمكن أن يُعاد بناؤها في شكل قضايا متعلّقة بالنوايا، يمكن الفاعل أن يكون قالها لذات نفسه، ومن خلال القضايا القصدية نفصح عندئذ عن عزمنا على فعل ما.

إن ميد بلا ريب لم يولِ أي انتباه **للبنية** القضوية **للغة**، إلا أنه، انطلاقًا من منظور علم نفس الإدراك، حلّل **البنية** العرفانية (Kognitiv) **للتجربة** التي هي في أساس تكوّن القضايا. بذلك تتبّع، من جهة، المذهب البراغماتي الشهير، القاضي بأن الخطاطات اللازمة لإدراك الموضوعات الدائمة هي تتشكّل عبر اللعب المتبادل بين العين واليد عند التعامل، المكبوح في أهدافه، مع الموضوعات الفيزيائية: «إن الفعل البيولوجي الأصلي إنما يتميز بكونه يجري في شكل مستمر حتى تحقّقه، ومن ثمّ فإنه لا يوجد فيه، على الأقلّ لدى الحيوانات الدنيا، أي عالم إدراك خاص بالأشياء الفيزيائية. إنه عالمٌ من المثيرات والاستجابات، هو عالم منكوفسكي (Minkowskische Welt). وإن الأشياء الفيزيائية هي أشياء أداتية تجد واقعها الإدراكي في تجارب تحكّم تفضي إلى هدف الفعل. إنها تحمل معها كبحَ الفعل وانبثاقَ حقلٍ غير مفيد (irrelevant) بالنسبة إلى مجرى (الفعل)، الذي في نطاقه يمكن أن تحدثَ أشكالٌ بديلة من تحقّق الفعل. إن الفعل يسبق انبثاق الأشياء...»[62].

إن ما يؤكّده ميد هو، قبل كل شيء، «الطابع الاجتماعي للإدراك». ولقد طوّر نظرية في النزع التدريجي للصفة الاجتماعية (Desozialisierung) عن التعامل مع الموضوعات الفيزيائية التي تصادفنا بادئ الأمر **مثل** (wie) موضوعات اجتماعية. وفكّر في تجربة الاتّصال مع مقاومة الموضوعات التي يمكن التحكّم فيها، بحسب نموذج الأخذ (die Übernahme) بمواقف «الأنا الآخر»: «إن العلاقة بين حقل الإدراك والكائن العضوي هي في المدى المنظور اجتماعية، نعني أنه قد

(62) Mead, *Philosophie*, p. 139.

تمّ في الكائن العضوي إحداث ردّة فعل الموضوع تلك التي كان فعلُ الكائن العضوي يميل نحو إحداثها. ومن حيث إن الكائن العضوي يتّخذ موقف الموضوع ذاك، على سبيل المثال موقف المقاومة، فهو في الطريق نحو إحداث ردات فعله الخاصة الأخرى إزاء الموضوع، ويتحوّل هو ذاته إلى موضوع»[63]. أما الفكرة الكبرى لنظريته، فقد طوّرها ميد في مؤلّفه عن «الذات ومسار التفكّر»، على النحو الآتي: «إن الطفل إنما يجد حلوله للمشاكل التي هي في نظرنا من طبيعة فيزيائية بحتة، من قبيل النقل أو حركة الأشياء ...إلخ، بفضل ردّة فعله الاجتماعية على رفاقه الذين يحيطون به. وليس ذلك راجعًا إلى أنه كان في أثناء طفولته المبكّرة محتاجًا إلى مساعدة رفاقه فحسب، وإنما لسبب أكثر أهمّية، وهو أن مساره البدائي في التفكّر هو مسار التوجيه (Lenkung)[64] عبر إيماءات صوتية داخل مسار اجتماعي تعاوني. إن الإنسان إنما يفكّر أوّلًا وقبل كل شيء بشكل كامل بواسطة مصطلحات اجتماعية. وكما أكّدت ذلك آنفًا، لا يعني هذا أن الطبيعة والموضوعات الطبيعية هي مشخّصة، بل إن ردات فعل الطفل على الطبيعة وموضوعاتها هي ردات فعل اجتماعية، وهي تفترض سلفًا أن أفعال الموضوعات الطبيعية هي ردات فعل اجتماعية. وبكلمات أخرى، بمقدار ما يفعل الطفل الصغير في بيئته الفيزيائية في شكل متفكّر، فهو يفعل كما لو كانت هذه البيئة تحثّه أو تمنعه، وردات فعله هي مصحوبة بالمودّة أو الغضب. وذلك موقفٌ يوجد عنه أكثر من مجرّد بقايا في تجاربنا المعقّدة. وهي تتجلّى جيدًا بأوضح ما يكون في الانزعاج من التفاهة التامة للموضوعات فاقدة الحياة، وفي ميلنا نحو الموضوعات المألوفة للاستعمال اليومي وفي الموقف الجمالي إزاء الطبيعة، والتي هي منبع كل شعر غنائي»[65].

إن ميد نفسه لم يقرن هذه الرؤية النظرية بالبحث التجريبي[66]، ولكنها أثبتت نفسها في شكل مخصوص مع محاولة ربط أعمال بياجيه عن تطوّر

(63) Ibid., p. 144.

(64) علينا التنبيه إلى أن الشاهد في أصله إنكليزي وهو يثبت هنا لفظة «توسّط» (mediation) وليس «قيادة» أو «توجيهًا». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 29). (المترجم)

(65) Mead, *Geist*, p. 428.

(66) Joas, *Praktische*, chap. 7, pp. 143 ff.

الذكاء لدى الطفل الصغير مع المقاربات النظرية عن التنشئة الاجتماعية - وهو ما كان بياجيه **الأوّل** ينحو نحوه في أي حال تحت إلهام بالدوين (Baldwin) ودوركهايم[67].

يمكننا أن ننطلق من أن المكوّنات القضوية، وفي اتّصال مع تشكّل «عالم إدراكي من الموضوعات الفيزيائية»، هي تتمايز أوّل الأمر من التعابير الهلامية (holistisch) للغة الإشارات المرتبطة بالسياق. وبالاعتماد على تأمّلات تحليلية - لغوية في الاستخدام التواصلي للقضايا، يستطيع المرء أن يتبين بأي وجه يقع اختلال آلية التنسيق بين الأفعال بواسطة لغة الإشارات، وكيف تهتزّ أسس التفاعل بتوسّط الرموز. وبمقدار ما يتوفر المشاركون في التفاعل لغويًا على عالم موضوعي، يتّصلون به من طريق القضايا أو في نطاقه يستطيعون التدخّل في شكل موجّه نحو هدف ما، فإن أفعالهم لن تقبل التنسيق بواسطة الإشارات. وما دامت المكوّنات الوصفية للدلالة منصهرة مع مكوّناتها الإفصاحية والأمرية فحسب، فإن الإشارات تكون لها قوّة **متحكّمة في السلوك** (verhaltenssteuernd). ومع مستوى التفاعل بتوسط الرموز تنكسر بلا ريب الدوائر الوظيفية للسلوك الحيواني، لكن الإشارات إنما تبقى مرتبطة باستعدادات وخطاطات سلوكية. وإلى هذا الانصهار (Einbettung) تدين الإشارات بقوّة إلزامية تمثّل معادلًا وظيفيًا بالنسبة إلى مفعول القادح بالنسبة إلى الإيماءات. وعلى مستوى التواصل المتمايز قضويًا، و**اللغوي** بالمعنى الضيق، هذا الضرب من التحفيز آيل إلى الضياع.

---

(67) هذا الأمر تمّ تأكيده ضمن: U. Oevermann, «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf* (Hamburg: 1976), pp. 134 ff.;

ينظر الأعمال المستلهمة من أوفرمان: M. Miller, *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung* (Stuttgart: 1976); W. van de Voort, «Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen» (Dissertation, Franfurt am Main, 1977); H. Chr. Harten, *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft* (Frankfurt am Main: 1977); F. Maier, *Intelligenz als Handlung* (Stuttgart: 1978).

وكذلك: W. Doise, G. Mugney and A. N. Perret-Clermont, «Social Interaction and Cognitive Development,» *European Journal of Social Psychology*, vol. 6 (1976), pp. 245 ff; J. Youniss: «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge,» *Human Development* (1978), pp. 234 ff., and «A Revised Interpretation of Piaget,», in: I. E. Sigel (ed.), *Piagetian Theory and Research* (Hillsdale: 1981).

أكيدٌ أن متكلّمًا ما، يعبّر عن منطوق «ك» في مقصد تواصلي، يرفع الادّعاء بأن المنطوق «ب» هو منطوق صائب، وعليه يستطيع المرء أن يجيب بواسطة «نعم» أو «لا». ومع النمط التقريري لاستخدام اللغة، تكتسب الأعمال التواصلية بذلك القوّةَ على التنسيق بين الأفعال عبر توافق محفَّز عقلانيًا. ومن ثمّ يرتسم خيارٌ نحو تنسيق الفعل يرتكز في نهاية المطاف على الأنظمة الغريزية. ومع ذلك، فإن المفعول الإلزامي لادّعاءات الحقيقة لا يتّسع نطاقه إلا بمقدار ما يتوجّه المشاركون في التواصل في أفعالهم بحسب قناعات ذات محتوى وصفي. وهو باب لا تقع تحته الأهداف التي يمكن أن يهتدوا بها في مقاصد أفعالهم.

إن قضايا النوايا ليست مصمّمة مباشرة لغايات تواصلية. فإن النية التواصلية التي يربطها متكلّمٌ كفءٌ مع قضية تتعلّق بنية ما، إنما تكمن عمومًا في الإعلان عن فعله الخاص أو عن النتائج الموجبة أو السالبة التي يمكن أن تكون لهذا الفعل بالنسبة إلى المخاطب. إن **الإعلان** (Ankündigung) هو تصريحُ متكلّمٍ ما بنيته، التي يمكن سامعًا ما أن يستمدّ منها استنتاجاته. وهو يمنح السامع مناسبةً كي ينتظر التدخّل المعلَن عنه في العالم وكي يتكهّن بالتغييرات التي من شأنها أن تطرأ في حالة نجاحٍ ما للفعل. ومن خلال الإعلانات لا يريد المتكلّم أي توافق (Konsens)، بل أن يكون له تأثير على وضعية الفعل. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى **الأوامر**، إذ بمقدار ما إنها ليست منصهرة في سياق معياري، فإن الأوامر لا تفصح إلا عن نوايا متكلّمٍ متوجّه نحو النتائج.

يريد المتكلّم بالإعلانات والأوامر أن يُحدث تأثيرًا في نوايا الفعل لدى مخاطب ما، وذلك من دون أن يجعل نفسه متوقّفًا على استهداف توافق ما. إن الأوامر تفصح عن إرادةٍ يمكن المخاطب أن يخضع لها أو أن يعارضها. إن «نعم» و«لا» التي بها يجيب السامع على الأوامر، هي لهذا السبب أيضًا لا تستطيع أن تؤسّس الصلاحية البيذاتية المؤثّرة في السلوك التي من شأن تعبير رمزي ما، وهي من جهتها تعابير عن الإرادة أو اختيارات لا تحتاج إلى أي تعليل آخر. وفي هذه الحالة، يمكن المواقف المتّخذة بواسطة نعم/ لا أن تُعوَّض أيضًا بواسطة التعبير عن النوايا. وذلك ما دعا توغندهات إلى الأطروحة القاضية بأن القضايا المتعلقة بالنوايا هي «تلكم القضايا في ضمير المتكلّم (in der 1. Person) التي توافق الأوامر

في ضمير المخاطب (in der 2. Person). حينما يقول لي أحدهم، 'اذهب بعد الدرس إلى البيت'، فإنه يمكنني أن أجيب إما بواسطة 'نعم' وإما بواسطة الجملة القصدية المناسبة. الجوابان كلاهما متكافئان. هكذا فإن قضية قصدية ما هي الجواب الإثباتي (bejahend)[68] على أمر ما. أما على الأمر فإنه يمكن، بدلًا من 'نعم' أو بدلًا من تنفيذ الفعل، أن تتمّ الإجابة أيضًا بواسطة 'لا'»[69]. من خلال هذه العلاقة الداخلية بين الأوامر والتصريحات عن النوايا نرى أن المتكلم لم يربط الأوامر بأي ادعاء صلاحية، نعني بأي ادعاء يمكن أن يتمّ نقده أو الدفاع عنه بواسطة العلل والمبرّرات، بل بادّعاء سلطة ما.

لا الأوامر ولا الإعلانات من شأنها أن تظهر مصحوبة بادعاءات تمّ إرساؤها على توافق محفَّز في شكل عقلاني وتُحيل على النقد أو التعليل. هي ليس لها أي مفعول إلزامي، بل تحتاج، متى ما كان يجب أن تحدث مفعولًا ما، إلى ارتباط خارجي بالحوافز الإمبيريقية للسامع. لا تستطيع هي بذاتها (per se) أن تضمن صلة أفعال الغير مع أفعال «الأنا». هي تشهد على الأمور العرضية التي تنبجس، بسبب المشيئة الاعتباطية للعاملين الفاعلين غائيًا، في التفاعل بتوسّط لغوي، وهي أمور عرضية لا يمكن أن تُستوعَب بواسطة القوّة الملزمة للغة المستخدَمة في شكل تقريري فحسب، وذلك يعني: لادّعاء الصلاحية الذي في الحقيقة القضوية[70].

إن ضبط (Regulierung) الفعل بواسطة المعايير إنما يمكن لهذا السبب أن يُدرَك بوصفه حلًّا لمشكلٍ، يبرز ما إنْ يكفّ تنسيق الأفعال بواسطة لغة الإشارات عن أداء وظيفته.

**(ب) المعيار وفعل الدور**: لقد حلّل ميد عمليةَ بناءِ عالمٍ اجتماعي من منظور طفلٍ يافع «أ»، يفهم إعلانات وأوامر شخص مرجعي «بٍ»، إلا أن عليه

---

(68) أي بواسطة «نعم». (المترجم)

(69) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 182 f.

(70) إن الأوامر والتصريحات القصدية يمكن بالطبع أن يتمّ نقدُها وتعليلُها من زاوية قابلية تنفيذ الفعل المطلوب أو المقصود ينظر: M. Schwab, *Redehandeln* (Königstein: 1980), pp. 65 ff., 79 ff.
لكنها لا تكون مقترنة بادّعاء صلاحية قابل للنقد إلا عبر بناء معياري ثانوي، ينظر أعلاه: المجلد الأول، ص 491 وما بعدها.

أن يكتسب أوّلًا مهارة فعل الدور، والتي يتوفر عليها «ب». وأذكّر هنا بمستوَيَيْ تطوّر التفاعل اللذيْن بينهما ميد من خلال لعبة الأدوار (Rollenspielen) عند الطفل (play)[71] ولعبة التنافس (Wettkampf) بين الشباب (game)[72]: «يتّجمع الأطفال كي يلعبوا لعبة 'الهندي'، ذلك يعني أن الطفل يمتلك لديه مجموعة كاملة من المثيرات التي تُنتج في نفسه ردات الفعل نفسها التي تُنتجها عند الآخرين، والتي تتطابق مع تلك التي لدى الهندي. وفي أثناء فترة اللعب، يستعمل الطفل ردات فعله الخاصة على تلك الإثارة كي يطوّر هويةً ما[73]. إن ردّة الفعل الذي يميل إليه تنظّم تلك الإثارة التي يردّ الفعل عليها. هو يلعب، على سبيل المثال، بأن يعرض شيئًا ما، وأن يشتريه، بأن يبعث لنفسه رسالة، وأن يستلمها، ويكلّم نفسه بوصفه الوالدين، بوصفه المعلّم، ويقبض على نفسه بوصفه شرطيًا، وهو يمتلك في نفسه المثيرات التي من شأنها أن تُحدث في ذات نفسه ردات الفعل نفسها التي تُحدثها لدى الآخرين، ويأخذ ردات الفعل هذه وينظّمها في كل واحد. إنها أبسط طريقة يمكن بها أن يكون آخر بالنسبة إلى ذاته»[74] وإن التنافس إنما يمثّل مستوى من أداء الأدوار أكثر تنظيمًا: «إن الفرق الأساسي بين اللعب والتنافس إنما يكمن في أن الطفل، في الأمر الثاني، ينبغي أن يمتلك في ذاته موقف **كل** المشاركين. وإن مواقف اللاعبين الآخرين التي يتقبّلها المشارك من شأنها أن تتنظّم في وحدة معينة، وهذا التنظيم من شأنه بدوره أن يراقب ردّة فعل كل واحد على حدة. أخذنا مثال لاعبي كرة البيسبول. إن كل واحد من أفعاله الخاصة محدَّد بالافتراض الذي لديه عن الأفعال المتوقعة للاعبين الآخرين. إن حركاته وسكناته (Tun und Lassen) مراقَبة بكونه هو ذاته في الوقت ذاته **كل** عضو آخر في هذا الفريق، على الأقلّ بمقدار ما إن هذه المواقف من شأنها أن تؤثّر في مواقفه الخاصة. نحن نصطدم من ثمّة بـ 'آخر' هو عبارة عن تنظيم مواقف كل أولئك الأشخاص المنخرطين في

---

(71) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(72) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(73) في النصّ الإنكليزي (الأصلي) هنا، يوجد «من أجل بناء ذات» (in building a self)، وليس «هوية» كما في ترجمة الشاهد بالألمانية. (المترجم)

(74) Mead, *Geist*, pp. 192 f.

المسار نفسه»[75] وسوف أحاول أن أعيد بناء النشوء المفهومي لفعل الأدوار في الخطّ الذي رسم ميد ملامحه[76].

إن الآلية التي بمساعدتها فسّر ميد طريقة اكتساب كفاءة الأدوار هي مرة أخرى عملية اتخاذ موقف الغير إزاء الذات. وهذه المرة، لا تقوم الآلية على ردات فعل السلوك، ولا على انتظارات سلوكية فحسب، بل على الجزاءات (Sanktionen) التي يعلن عنها «ب» عندما يفصح عن أوامر تجاه «أ». إن البناء يفترض تفاعلًا قائمًا على التنشئة الاجتماعية، يتميز عبر الفروق في الكفاءة وميول السلطة، من شأن المشاركين فيه أن يستوفوا الشروط النمطية التالية.

يمتلك الشخص المرجعي «ب» ناصية لغة متمايزة قضويًا ويستوفي الدور الاجتماعي الذي من شأن مربٍّ يتمتّع بسلطة الوالدين، يفهم ب هذا الدور في معنى معيار ما، من شأنه أن **يبرّر** (berechtigt)، في وضعيات معطاة، أن ينتظر المنتمون إلى مجموعة اجتماعية ما، بعضهم من بعضهم، أفعالًا معينة، **ويستوجب عليهم** (verpflichtet) أن يوفوا بانتظارات السلوك المبرّرة لدى الآخرين. إن الطفل «أ» لا يستطيع، على الضدّ من ذلك، أن يشارك إلا في تفاعلات تتمّ بتوسّط الرموز، فلقد تعلّم أن يفهم الأوامر وأن يعبّر عن الرغبات. وهو بإمكانه أن يربط على نحو متبادل بين منظورات «الأنا» و«الغير» التي توجد وجهًا لوجه في صلب العلاقة التواصلية بين متكلّم وسامع. وهو يميز بين المنظورات التي انطلاقًا منها «يرى» المشاركون في كل مرة موقف الفعل المشترك الخاص بهم، وعلى الحقيقة ليس زوايا النظر المختلفة لإدراكاتهم فحسب، بل أيضًا نواياهم ورغباتهم ومشاعرهم

---

(75) Mead, *Geist*, p. 196.

(76) إن التطوّر الاجتماعي - العرفاني للطفل تمّ البحث فيه في الأثناء؛ وهذا التقليد في البحث الذي يرجع إلى أعمال فلافال ويقيم الصلة بين الرؤى النظرية التي وضعها ميد وبياجيه:
J. Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (New York: 1968); M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz* (Stuttgart: 1976); R. J. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), pp. 20 ff.; R. L. Selman and D. F. Byrne, «Stufen der Rollenübernahme,» in: Döbert, Habermas and Nunner-Winkler (eds.), pp. 109 ff; J. Youniss, «Socialization and Social Knowledge,» in: R. Silbereisen (ed.), *Soziale Kognition*, TU Berlin, 1977), pp. 3 ff; R. L. Selman and D. Jacquette, «Stability and Oszillation,» in: C. B. Keasy (ed.), *Nebraska Symposion on Motivation* (Lincoln: 1977), pp. 261 ff; R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding* (New York: 1980; dtsch. 1984); J. Youniss, *Parents and Peers in Social Development* (Chicago: 1980).

المختلفة. في البداية يتّخذ الطفل اليافع منظورًا بعد آخر، وفي وقت لاحق هو يستطيع أن ينسّق بينها. إلا أن اتباع الأوامر لا يتطلّب كفايات (Leistungen) اجتماعية - عرفانية فحسب، بل استعدادات للفعل أيضًا، إن الأمر يتعلّق فعلًا بهيكلة رمزية لاستعدادات السلوك. يربط «ب» الأمر بإعلان «ك» عن جزاءات ما. ولأن «أ» قد جرّب نيل جزاءات موجبة عندما ينفّذ الفعل المرغوب فيه «ف»(ك)، ونيل الجزاءات السالبة، عندما يمتنع عنه، فهو يدرك وجه الارتباط بين اتّباع أمرٍ ما وتلبية مصلحة مطابقة له. وإن «أ»، من خلال اتّباع الأمر، ينفّذ الفعلَ «ف»(ك)، ويعرف أنه بذلك، **في الوقت ذاته**، يتفادى **الجزاء** الذي به يهدّده «ب» في حالة عدم اتّباع الأمر ومن ثمّ يلبّي **مصلحة** «ب». هذه الكفايات المركّبة هي ممكنة فقط عندما يستطيع «أ»، بمعرفته وبفعله، أن يتّصل بعالمٍ، مستوضَع (objektiviert) على الأقل في شكل بدائي، من الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها.

تتمثّل المهمّة في مواصلة بناء العالم الاجتماعي للطفل في بعدٍ **واحد** ذي أهمّية، ألا وهو التملّك الاجتماعي - العرفاني والخلقي المدرّج على خطوات، للبنية الموضوعية المعطاة للأدوار التي من طريقها يتمّ تعديل العلاقات البيشخصية في شكل مشروع. وإن الواقع المؤسّساتي المستقل عن الفاعل المفرد ينشأ عن كون «أ»، على طريق الهيكلة الرمزية العميقة لتوجّهاته واستعداداته للفعل، شكّل هويةً بوصفه منتميًا إلى مجموعة اجتماعية. أما **الخطوة الأولى** على هذه الدرب فهي موسومة بالتصوّرات والاستعدادات من أجل انتظارات سلوكية مخصوصة متواشجة (gebündelt)، نعني مترابطة ومتكاملة بعضها مع بعض على نحو شرطي. ثم في **خطوة ثانية** يتمّ تعميم هذه الانتظارات السلوكية وتكتسب صلاحية معيارية. هاتان الخطوتان تقابلان تقريبًا مستويَيْ لعبة الأدوار (Play)[77] ولعبة التنافس (game)[78] اللذيْن خصّصهما ميد. وإنما تصبح إعادة البناء شفّافة أكثر إذا ما نحن، في الحالتين، فصلنا التطوّر الاجتماعي - العرفاني عن التطوّر الخلقي. وحتى تحت الجانب الخلقي، فإن الأمر يتعلّق بإعادة بناء البنى المفهومية فحسب، أما عن استبطان الجزاءات فإن ما يجب أن يهمّنا في هذا الإطار هو المنطق وحده، وليس الديناميكية النفسية لنشأة الصلاحية المعيارية.

---

(77) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(78) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

**لعبة الأدوار** (Play)[79]. بما أن سلوك «ب» تجاه «أ» متعين بواسطة الدور الاجتماعي للوصاية الأبوية، فإن من شأن «أ» أن يتعلّم اتّباع الأوامر ليس استجابة للجزاءات الإيجابية والسلبية فحسب، بل في سياق الرعاية وتلبية الحاجات الخاصة. بلا ريب، إن «أ» لن يعترف بالإعانات التي يتلقّاها من «ب»، **بوصفها** فعلًا أبويًا معدَّلا بواسطة معايير. إن «أ» لا يستطيع أن يفهم هذه الأفعال الصادرة عن «ب» إلا على المستوى الذي يقوم هو ذاته بتلبية مصالح «ب»، وذلك بأن يخضع للطلبات التي تخصّه. إن اتّباع الأوامر إنما يعني أوّل الأمر بالنسبة إلى «أ» تحقيق مصالح. وفي الحالة الأكثر بساطة، فإن انتظار «ب» أن يقوم «أ» باتّباع الأمر «ك»، وانتظار «أ» في المقابل بأن يتمّ أيضًا اتّباع أمره «ر» من طرف «ب»، مترابطان كزوجين اثنين. وكما هو مفترَض سلفًا، فإن هذا الترابط (Verknüpfung) ينتج بالنسبة إلى «ب» من معايير من شأنها تعديل العلاقة بين الابن والأبوين، أما في سياق الرعاية الأبوية فإن «أ»، بعين الضدّ من ذلك، يجرّب الترابط المعياري بين انتظارات سلوكية متكاملة بوصفه انتظامًا إمبيريقيًا. لو كان «أ» يدري أنه من حيث ما يتّبع أوامر «ب»، يحقّق أيضًا مصالحه، لكان يستطيع أن يتأوّل هذا الأمر الواقع في شكل ملائم: إن «أ» و«ب» يستمرّان في تحقيق مصالحهما المتبادلة، وذلك من جهة ما يتّبع كل منهما أوامر الآخر.

إن التكامل بين الأفعال الذي عنه ينتج التحقيق المتبادل للمصالح، متى ما حصل من طريق تلبية الانتظارات السلوكية المتبادلة، إنما يكوّن خطاطة عرفانية بإمكان «أ» أن يتعلّمها تحت شروط الانطلاق المشار إليها، من طريق عملية تبنّي المواقف[80]. ينبغي على «أ»، من جهة ما يعبّر عن «ر»، أن يستبق أن «ب» من شأنه أن يلبّي هذا الأمر في **انتظار** أن يقوم «أ» بدوره باتّباع الأمر الذي أفصح عنه «ب». ومن جهة ما إن «أ» يقوم بتبنّي هذا الانتظارَ الصادر عن «ب»، فيتقلّده تجاه نفسه؛ هو يكتسب مفهوم **النموذج السلوكي** الذي يربط الانتظارات السلوكية الخاصة بكل من «أ» و«ب»، المتقاطعة في شكل تكاملي، ربطًا مشروطًا.

---

(79) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(80) يعني أخذ مواقف الغير في الاعتبار. (المترجم)

إذا ما نظر المرء إلى الجانب الاجتماعي - العرفاني في شكل معزول، فإنه يمكن أن ينجم الانطباع الخاطئ بأن الطفل يمتلك مساحة تفاوض من أجل النفاذ إلى مصالحه، في حين أنه، في واقع الأمر، إنما في صلب هذا المسار فحسب يتعلّم كيف يتأوّل حاجاته وكيف يفصّل (artikulieren) أمنياته. إن الانتظارات السلوكية تعرُض للطفل بوصفها شيئًا خارجيًا، ووراءه توجد سلطة الشخص المرجع. وإن من شأن وضعية المنطلق أن تتضمّن التوفر غير المتكافئ لوسائل الجزاء، وعلى **هذا** المستوى تشتغل عملية أوسع نطاقًا من تبنّي المواقف، كان ميد قد جعلها قبل كل شيء نصب عينيه عند تشكيل الهوية.

لم يعد «ب» يربط إعلانه عن الجزاءات بالأوامر المفردة، بل بالانتظار المعمَّم بأن «أ» سوف يظهر استعداده للطاعة (Folgebereischaft) تحت شرط الرعاية الذي خبِره من «ب». إن «أ» يستبق هذا التهديد ومتى ما اتّبع الأمر الذي أصدره «ب»، هو يتملّك موقفه تجاهه. إن هذا هو الأساس بالنسبة إلى استبطان الأدوار، وبالتالي، أوّلًا، استبطان الانتظارات السلوكية الخاصة المترابطة في شكل أزواج (paarweise). ولقد أقرّ كل من فرويد وميد بأن هذه النماذج السلوكية من شأنها أن تنفصل عن المقاصد والأعمال الكلامية التي يمليها السياق، الخاصة بالأشخاص الفرادى، وأن تأخذ الهيئة الخارجية للمعايير الاجتماعية[81]، وذلك بمقدار ما تكون الجزاءات المرتبطة بها **مستبطَنة** عبر عملية تبنّي المواقف، نعني مدمَجة في صلب الشخصية ومن ثمّ صُيِرت مستقلّة عن السلطة الجزائية (Sanktionsgewalt) التي يمتلكها الأشخاص العينيون الذين لهم مرجع النظر.

إن نموذجًا سلوكيًا، يستبطنه «أ» في هذا المعنى هو من شأنه أن يكتسب السلطة الأدبية (Autorität) التي يمكن أن تتمتّع بها مشيئة اعتباطية (Willkür) فوق الأشخاص. وتحت هذا الشرط، يمكن نموذج السلوك أن يُحمَل على وضعيات فعل مشابهة، وبالتالي يمكن أن **يُعمَّم مكانيًا وزمانيًا**. هكذا يتعلّم «أ» كيف يفهم تفاعلاتٍ، ضمنها «أ» و«ب» يعبّران بالتناوب عن أوامر ويتّبعانها، بوصفها تحقيقًا لانتظار سلوكي. بذلك يتغير المعنى الأمري لـ «الانتظار» على نحو خاص: إن «أ»

---

(81) «وأن تأخذ الهيئة الخارجية للمعايير الاجتماعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 43). (المترجم)

و«ب» يلحقان (unterordnen) إرادتهما الخاصة بانتظار سلوكي موحّد (kombiniert)، معمَّم في المكان وفي الزمان، **لمشيئة مفوَّضة** إن صحّ القول. وإن «أ» يفهم الآن الأمر الأعلى مستوى لنموذج سلوكي، من شأن الطرفين، «أ» و«ب»، أن يدّعياه (in Anspruch nehmen) عندما يعبّران عن «ك» أو «ر».

لقد نظر ميد في مسار تشكّل **إرادة فوق الأشخاص**، بها يكون النموذج السلوكي مجهَّزًا، في نطاق لعبة الأدوار (Rollenspiel) لدى الطفل الذي يقوم خياليًا بتبادل جهات اللعب، تارةً يأخذ مكان البائع، وطورًا مكان المشتري، تارةً يمثّل الشرطي، وطورًا يمثّل المجرم. بلا ريب، لا يتعلق الأمر بأدوار اجتماعية بالمعنى الدقيق، بل بنماذج سلوكية عينية. وما دامت نماذج السلوك التي يزاولها الطفل ليست اجتماعية بعد، أي ليست معمَّمة على كل المنتمين إلى مجموعة ما، فهي ليس لها من صلاحية إلا بالنسبة إلى وضعيات حيث «أ» و«ب» يتواجهان. إن المفهوم المتعلّق بنموذج سلوكي **معمَّم اجتماعيًا**، نعني بمعيارٍ، حيث يكون معترَفًا **لكل فرد** اعترافًا أساسيًا بأن يأخذ مكان «أ» و«ب»، هو مفهومٌ لا يستطيع «أ» أن يكوّنه إلا عندما يضطلع مرّة أخرى بموقف الغير، وإنْ كان ذلك من دون شكّ موقفَ غيرٍ معمَّمٍ (generalized other)[82].

**لعبة التنافس**[83]. لقد انطلقنا، إلى حدّ الآن، من أن «الأنا» و«الغير»، حين يفعلان أحدهما مع الآخر، يضطلعان بدورَيْن تواصليين اثنين، ألا وهما دورا المتكلّم والسامع. يقابل ذلك منظوران للمشاركين وقع التنسيق بينهما، حيث يرسم التقاطع المتبادل بين المنظورات القابلة للتبادل الخاصة بالمتكلّم والسامع بنيةً عرفانية، هي التي يتأسّس عليها فهمُ وضعيات الفعل. وعلاوة على ذلك قبِلنا بأن تشكيل عالمٍ من الموضوعات قد تمّ في الأقلّ الشروع فيه، إن الطفل ينبغي أن يكون قد استطاعَ، وإنْ في شكل بدائي، أن يتّخذ موقفًا مُمَوْضِعًا تجاه المواضيع القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها، إذا كان يجب أن يفعل في شكل قصدي أو أن يفهم الطلبيات وتوضيحات النوايا. أما ما يقابل ذلك فهو منظورُ الملاحظ، المنظور الذي لا يتمّ إدخاله في مجال التفاعل إلا الآن. وما إنْ يتمّ استيفاء هذا

---

(82) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(83) game. العنوان بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

الشرط، كما هو مطلوب بالنسبة إلى الانتقال من «لعبة الأدوار» (Play)[84] إلى «لعبة التنافس» (game)[85]، حتى يستطيع «الأنا» تقسيم الدور التواصلي للغير إلى الأدوار التواصلية لـ «**الأنا الآخر**»، للخصم المشارك، ولطرف **محايد**، **عند** حصول التفاعل عضو من المجموعة حاضر بوصفه متفرّجًا. ومن ثمّ يتمّ تنسيب الدورَيْن التواصليين للمتكلّم والسامع في مقابل موقف طرف **ثالث** غير مشارك، وذلك من حيث هما دور الشخص **الأوّل**، المتكلّم، والشخص **الثاني**، المخاطَب الذي اتخذ موقفًا ما (Stellungnehmend). هكذا تنشأ، بالنسبة إلى التفاعلات التي تحدث بين المنتمين إلى المجموعة الاجتماعية نفسها، منظومةُ الإحالات الممكنة، المعبَّر عنها بواسطة الضمائر النحوية التي تجري من «أنا» على «أنت» وعلى «هو»، أو على «أنتم» وعلى «هم»، وبالعكس، يحيل الآخرون علي أنا في دور المخاطب ودور الغائب. بفضل هذا التمايز تصبح فئة جديدة من تبنّي المواقف أمرًا ممكنًا، وهذا سواء من وجهة نظر اجتماعية - عرفانية أو من وجهة نظر خلقية.

انطلقا من أن «أ» يسيطر على مقاييس سلوك هي اجتماعيًا لم تُعمَّم، ومن ثمّ اكتسب أيضًا القدرة الاجتماعية - العرفانية على الانتقال من الموقف الإنجازي (للشخص الأوّل تجاه «ب» بوصفه الشخص الثاني) إلى الموقف المحايد لشخص ثالث ولو كان ينتمي إلى المجموعة، وعلى تحويل منظورات الفعل ذات الصلة (التي من شأن «أ» إزاء «ب» و«ب» إزاء «أ» و«أ» إزاء المحايد (د) والتي من شأن «د» إزاء «أ» و«ب») الواحد إلى الآخر. يستطيع «أ» الآن أن **يُمَوْضِعَ** الترابط المتبادل بين منظورات المشاركين انطلاقًا من موقف الملاحظ، نعني أن يتّخذ موقفًا مُمَوْضِعًا إزاء التفاعل بين «أ» و«ب»، وأن يمايز (abheben) منظومة منظورات الفعل المتقاطعة بينه وبين «ب» عن الوضعيات الخاصة التي التقى فيها الفاعلان الاثنان «أ» و«ب». يتصوّر «أ» أن **كل** من (ieder) سوف يتّخذ منظورات «الأنا» و«الغير»، سوف ينبغي عليه أن يأخذ على عاتقه منظومة المنظورات **نفسها**. وتحت هذا الشرط يمكن أيضًا المفهوم (der Begriff) المتعلق بمقياس سلوكي عيني أن يتمّ تعميمه إلى تصوّر (das Konzept) عن معيار الفعل.

---

(84) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(85) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

إلى حدّ الآن، ما يوجد وراء الأمر القطعي الأعلى للمقياس السلوكي الذي ادّعاه «أ» و«ب» عندما عبّرا عن «ك» أو «ع»، هو الإرادة والمصالح الموحّدة، ولكن التي لا تزال جزئية دومًا، التي من شأن «أ» و«ب». فإذا ما قام «أ»، في تفاعله مع «ب»، بتملّك الموقف الذي يتّخذ، المحايد إزاء «أ» و«ب»، من حيث هو منتمٍ غير مشارك في مجموعتهما الاجتماعية، فإنه سوف يعي إمكان تبادل المواقع (Positionen) التي يحتلّها «أ» و«ب».

يعترف «أ» بأن ما كان يظهر له بوصفه مقياسا سلوكيًا عينيًا، مصمَّمًا لهذا الطفل وهؤلاء الآباء، إنما كان على الدوام بالنسبة إلى «ب» معيارًا ينظّم العلاقة بين الأطفال والآباء بعامة. من خلال تبنّي هذا الموقف يكوّن «أ» التصوّرَ المتعلّق بمقياس سلوكي معمَّم اجتماعيًا، أي على **كل** المنتمين إلى المجموعة التي لا تكون أماكنها محجوزة إلى «الأنا» و«الغير»، بل من حيث الأساس يمكن أن يتمّ احتلالها من المنتمين إلى مجموعتهما الاجتماعية كافّة. وبفعل هذا التعميم الاجتماعي للمقياس السلوكي، فإن المعنى الأوامري (imperativistisch) المرتبط به لن يبقى أيضًا من دون تأثّر. ومنذ الآن، فإن **أ** يفهم التفاعلات التي في نطاقها يعبّر «أ»، «ب»، «ت»، «ث»... عن الأوامر «ك» أو «ع» أو يتّبعها، باعتبارها تحقيقًا **للإرادة الجمعية** للمجموعة التي إليها يُخضع «أ» و«ب» مشيئتهما المندمجة (kombinierte Willkür).

من الأهمّية بمكان أن نذكّر الآن بأن «أ» على هذا المستوى من وضع التصوّرات (Konzeptualisierung) لا يفهم الأدوار الاجتماعية أو المعايير في المعنى ذاته الذي يفهمه «ب». إن الأوامر من قبيل «ك» و«ع» لم تعد تسوغ في واقع الأمر في شكل مباشر باعتبارها التعبير الوقائعي عن إرادة متكلّم ما، بل إن معيار الفعل، بمقدار ما أن «أ» يفهمه إلى حدّ الآن، هو لا يفصح إلا عن **المشيئة المعمَّمة** لكل الآخرين، عن أمر معمَّم في شكل خاص بالمجموعة - **وكل أمرٍ يرتكز في نهاية المطاف على مشيئة ما**. إن «أ» فحسب يعرف أن عواقب الفعل الخاضعة للمعايير على هذا النحو صارت ممّا يمكن توقّعه اجتماعيًا داخل المجموعة: إن من ينتمي إلى مجموعة الآباء أو الأبناء، وطبقًا لمعيار مناسب وفي وضعيات معطاة، يعبّر عن «ك» و«ع» إلى مخاطبين من مجموعة مغايرة في كل مرة، وهو يمكنه (في معنى التكهّن) أن ينتظر أو يتوقّع أن هذه الأوامر سيتمّ في شكل عام اتّباعُها. فإذا

ما خرق «أ»، عبر عدم اتّباع الأمر «ك» الذي عبّر عنه «ب»، مقياسًا سلوكيًا معمَّمًا اجتماعيًا، فهو لا يسيء إلى مصالح ب فحسب، بل إلى المصالح المتجسّدة في المعيار الخاصة بكل المنتمين إلى المجموعة. وينبغي على «أ» في هذه الحالة أن يتوقّع عقوبات (Sanktionen) المجموعة التي لئن كان يمكن تحت بعض الظروف أن يقوم بها «ب»، فإنها تعود بالنظر إلى سلطة (die Autorität) المجموعة.

بمقدار ما أعدنا بناء مفهوم معيار الفعل إلى حدّ الآن، فإنه يتعلق بالتنظيم الجمعي لمشيئة المشاركين في التفاعل الذين ينسّقون أفعالهم عبر أوامر مقرونة بعقوبات وتحقيق متبادل للمصالح. وما دمنا لا نولي عنايتنا إلا إلى الجهة العرفانية - الاجتماعية لتعيير (Normierung) الانتظارات السلوكية، فإن ما يبلغه المرء هو نماذج التشارط المتبادل عبر احتمالات النجاح، المعروفة لدينا انطلاقًا من الأخلاقيات ذات النزعة الإمبيريقية. يستطيع «أ» أن يعرف ماذا **يقصد** «ب»، «ت»، «ث»... عندما يدعمون أوامرهم بالأمر الأعلى مستوى المتأتي من معيار الفعل. إلا أنه لم يفهم بعدُ المكوّن الدلالي الحاسم في مفهوم معيار الفعل: ألا وهو الطابع الإلزامي لمعايير الفعل ذات الصلاحية. إنه من خلال مفهوم صلاحية المعيار فحسب، إنما كان يمكنه أن يتجاوز تمامًا مظاهر عدم التناظر الثاوية صلب التفاعل القائم بالتنشئة الاجتماعية (sozialisatorisch).

**«الآخر المعمَّم»**. مع مفهوم الدور الاجتماعي ربط ميد معنى معيارٍ **يبرّر** (berechtigt) لأعضاء مجموعة ما أن ينتظروا أو يتوقّع بعضهم من بعض في وضعيات معينة أفعالًا معينة، **ويُلزمهم** هم أنفسهم بأن يحققوا الانتظارات السلوكية المبرّرة من الآخرين: «عندما نصرّ على حقوقنا، نحن نتسبّب بذلك في ردات فعل معينة، وهي ردات فعل يجب أن تصدر عن أي كان وربّما تحدث عند أي كان. والحال أن ردّة الفعل هذه هي معطى في طبيعتنا الخاصة، وإلى درجة معينة، نحن على استعداد لأن نأخذ هذا الموقف نفسه تجاه طرف آخر إذا ما دعانا إلى ذلك. وعندما نتسبب في ردّة الفعل هذه لدى الآخرين، نستطيع أن نتحمّل موقف الآخرين وبالتالي أن نكيف معه سلوكنا الخاص. هكذا، يوجد كثير من ردات فعل كهذه مشتركة داخل الجماعة التي نعيش في نطاقها، وهو ما نشير إليه باسم 'المؤسسات'. إن المؤسسة هي ردة فعل مشتركة من جانب كل أعضاء الجماعة إزاء وضعية معينة... إن المرء يدعو الشرطي إلى مساعدته، والمرء ينتظر من المدّعي العام توجيه الاتهام، ومن

المحكمة في هيئاتها المختلفة، أن تقيم محاكمة للمجرم. يتّخذ المرء موقف كل تلك الهيئات التي هي منخرطة في حماية الملكية، كلّها، من حيث هي مسار منظَّم، هي موجودة في حياتنا الخاصة. وعندما نتسبب في مواقف كهذه، نتبنّى موقف 'الآخر المعمَّم'»[86].

في هذا الموضع يتحدّث ميد عن الكهل الذي تمّت تنشئته اجتماعيًا الذي يعرف ماذا يعني أن **يسوغ** (gilt) معيارٌ ما، وهو يحاول أن يفسّر هذا المفهوم بأن الفاعل الذي يطالب بحقّ ما، إنما يتكلّم من وجهة نظر 'الآخر المعمَّم' وفي الوقت ذاته هو يؤكّد أن هذه الهيئة لا تتكوّن باعتبارها واقعًا اجتماعيًا إلا بمقدار ما يفلح المنتمون إلى مجموعة اجتماعية ما في استبطان الأدوار والمعايير. إن السلطة التي تكون هيئةُ «الآخر المعمَّم» مجهَّزةً بها إنما هي سلطة شكل من **الإرادة العامة للمجموعة**، وهي لا تتساوق مع قوّة (die Gewalt) **المشيئة المعمَّمة لكل الأفراد**، التي تعبّر عن نفسها في العقوبات التي تسنّها مجموعة ما ضدّ الانحرافات. لكن ميد يتصوّر، ومرّة أخرى في توافق مع فرويد، أن سلطة المعايير **الملزِمة** إنما تتكوّن من طريق استبطان العقوبات التي يتمّ **التهديد** بها وتنفيذها على صعيد **الوقائع**. ونحن إلى حدّ الآن لم ننظر في اكتساب نماذج السلوك المعمَّمة اجتماعيًا إلا من جوانب عرفانية. لكن الطفل في طريق النموّ هو في الواقع يتعلّم هذه النماذج من جهة ما يستبق العقوبات التي توجد ضدّ الخروقات بإزاء أمرٍ معمَّمٍ، وبالتالي من جهة ما يستبطن **سلطة** (die Macht) **المجموعة الاجتماعية**. إن آليةً تبنّي المواقف إنما تعمل هنا من جديد على المستوى الخلقي، إلا أنها في هذه المرة تستند إلى القوة العقابية لمجموعة ما، وليس إلى شخصية مرجعية مفردة. وبمقدار ما أن «أ» يرسّخ قوّة المؤسّسات القائمة أوّل الأمر أمامه، في بنية ذاته (seines Selbst)، في

---

(86) Mead, *Geist*, pp. 307 f.

في شأن التطوّر الجنيني للمفاهيم الاجتماعية – المعيارية، يقارن: E. Turiel: «The Development of Social Concepts,» in: D. De Palma and J. Foley (eds.), *Moral Development* (Hillsdale, N. Y.: 1975); «Social Regulations and Domains of Social Concepts,» in: W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1; W. Damon, *The Social World of the Child* (San Fransisco: 1977; dtsch. 1984), and H. G. Furth, *The World of Grown-ups: Children's Conceptions of Society* (New York: 1980).

[هذه الجملة (W. Damon, *The Social World of the Child*, vol. 1-2, San Francisco: 1978;) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 448). (المترجم)]

منظومة مراقبة سلوكية باطنية، أي خلقية، فإن نماذج السلوك المعمَّمة من شأنها أن تكتسب بالنسبة إليه سلطة نوع من «يجب عليك» (التي لم تعد الآن ذات صبغة أوامرية)، وبالتالي ذلك النوع من الصلاحية الإلزامية (Sollgeltung) التي بفضلها يكون للمعايير قوّة قسرية.

لقد رأينا كيف تكون السلطة التي تتوفر عليها أوّل الأمر الشخصية المرجعية الفردية، والتي تنتقل بعد ذلك إلى الإرادة المندمجة التي من شأن «أ» و«ب»، مصنَّفةً عبر التعميم الاجتماعي للنماذج السلوكية بحسب المشيئة المعمَّمة لكل الآخرين. وهذا التصوّر هو ما يجعل ممكنًا تمثّل العقوبات التي وراءها توجد الإرادة الجمعية لمجموعةٍ اجتماعية ما. وبلا ريب، فإن هذه الإرادة إنما تظلّ مشيئة اعتباطية، مهما كانت معمَّمة. إن سلطة المجموعة تكمن فحسب في أنها تستطيع في حالة الإضرار بالمصالح أن تهدّد وأن تنفّذ عقوبات ما. وإن **سلطة الأوامر** هذه لا تتحوّل إلى **سلطة معيارية** إلا عبر الاستبطان. وإنه عندئذ فحسب تنشأ هيئة «الآخر المعمَّم» التي تؤسّس الصلاحية الإلزامية للمعايير.

إن سلطة «الآخر المعمَّم» إنما تتميز عن سلطة مرتكزة على التوفر على وسيلة عقابية فحسب، في كونها تقوم على الموافقة (Zustimmung). وما إن ينظر «أ» إلى عقوبات المجموعة **باعتبارها عقوباته الخاصة**، الموجَّهة من لدن نفسه ضدّ نفسه، فإنه **ينبغي عليه أن يفترض** موافقته على المعيار الذي هو بهذه الطريقة يعاقب أي خروقات له. وعلى خلاف الأوامر المعمَّمة اجتماعيًا تمتلك المؤسّسات صلاحيةً تعود إلى الاعتراف البيذاتي وإلى موافقة المعنيين بالأمر: «في[87] مقابل الحفاظ على حياتنا أو ملكيتنا، نتحمّل **موقف القبول** بكل الأعضاء داخل الجماعة. نحن نأخذ دور ما تمكن تسميته 'الآخر المعمَّم'»[88]. إن الموقف المطابق للمعايير الذي يتّخذه متكلّمٌ عند القيام بعمل كلامي تنظيمي، هو أمرٌ قد أعاد ميد بناءه بوصفه قبولًا أو اضطلاعًا (die Übernahme) بموقف «الآخر المعمَّم»، ومن خلال موقف مطابق للمعايير يعبّر «أ» عن وجهة نظر توافق (Konsens) معياري بين المنتمين إلى المجموعة.

---

(87) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(88) Mead, *Selected Writings*, p. 284.

إن المواقف الإثباتية التي تحمل هذا التوافق إنما تنطوي أوّل الأمر على منزلة ملتبسة، فمن جهة أولى، هي **لم تعد** تعني مجرّد «نعم» التي من طريقها يجيب سامع مستعدّ للطاعة على الأمر «**ك**». هذه الـ «نعم» سوف تكون، كما تبين، متكافئة مع جملة قصدية تتعلّق بالفعل المطلوب «**ف**»(ك)، وسوف تمثّل بالتالي تعبيرًا عن مجرّد مشيئة اعتباطية غير مقيَدة معياريًا. ومن جهة أخرى، فإن هذه المواقف ليست **بعدُ** من نوع «نعم» على ادّعاء صلاحية قابل للنقد. وإلا فإنه سوف ينبغي علينا تقبُّل أن الصلاحية الوقائعية لمعايير الفعل تقوم منذ البداية، وفي كل مكان، على اتفاق محفَّز عقلانيًا بين كل المعنيين، وعلى الضدّ منه ينطق الطابع الإكراهي الذي يفصح عن نفسه في أن المعايير التي تقتضي الامتثال، إنما تصبح ناجعة في صورة المراقبة الاجتماعية. ومع ذلك، فإن المراقبة الاجتماعية الذي تتمّ مزاولتها عبر المعايير السائغة على مستوى مجموعة مخصوصة، لا تقوم على القمع **فحسب**: «تتوقّف المراقبة الاجتماعية على درجة قدرة الأفراد في المجتمع على الاضطلاع بمواقف الآخرين الذين هم متورّطون معهم في سلوك مشترك... وكل المؤسسات تصلح لمراقبة الأفراد الذين يجدون فيها تنظيمًا لأجوبتهم الاجتماعية الخاصة»[89]. تحتوي هذه الجملة على معنى دقيق، عندما نفهم «الجواب» (response) باعتباره جوابًا عن السؤال المتعلق بما إذا كانت مؤسّسةٌ ما أو كان معيارٌ ما للفعل **أهلًا** لأن يُعترَف بها أو به في مصلحة المعنيين كافّة.

بالنسبة إلى المراهق، فإن هذا السؤال إنما يُجاب عنه بعدُ إيجابًا، وذلك قبل إمكان أن يُطرَح عليه **بوصفه** سؤالًا. إن لحظة الكلّي (das Allgemeine) في «الآخر المعمّم» لا تزال مشوبة بالسلطة الوقائعية للأمر المعمَّم، ذلك أن المفهوم يتشكّل من طريق استبطان السلطة الجزائية لمجموعة معطاة. إلا أنه في لحظة الكلّي نفسها يوجد متضمَّنًا **بعدُ أيضًا** الادعاء، **المسدَّد** (angelegt) نحو التبصّر، بأن معيارًا ما لا يكتسب صلاحية إلا بمقدار ما يولي اعتبارًا لمصالح **كل** المعنيين بالنظر إلى مادّة هي في كل مرّة محتاجة إلى التعديل، وبمقدار ما يجسّد الإرادة

---

(89) Ibid., p. 291.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

التي يستطيع **الجميع** تكوينها **سوية** في كل مرّة في مصلحتهم الخاصة، بوصفها إرادة «الآخر المعمّم». هذه الازدواجية هي تميز الفهم التقليدي للمعايير. إنه عندما تنكسر سلطة التراث إلى حدّ بحيث إن مشروعية الأنظمة القائمة يمكن أن يتمّ الفحص عنها في ضوء بدائل فرضية فحسب، إنما يتساءل المنتمون إلى مجموعة معتمدة على التعاون، أي على التطلّعات المشتركة نحو بلوغ أهداف جماعية: عمّا إذا كانت المعايير موضع السؤال تعدّل مشيئة الأعضاء على شاكلة بحيث يستطيع **كل واحد منهم** أن يرى مصلحته **الخاصة** مضمونة. ومن خلال مصطلحات (Begrifflichkeit) الفعل المعدّل بمعايير وتشكيل عالم من العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع، **انفتح** في أي حال هذا المنظور الذي لم يقم ميد من دون شكّ باتباعه من جهة السؤال عن نشوء الكائن الفرد (ontogenetisch)، بل فحص عنه في سياق التطوّر الاجتماعي. وإن الفهم مابعد التقليدي للمعايير متشابك مع مفهوم ما عن العقلانية التواصلية لا يمكن أن يصبح راهنًا إلا بمقدار ما تتمايز بنى عالم الحياة وبمقدار ما ينمّي الأعضاء مصالحهم **الخاصة** المتباينة. وقبل أن نستأنف هذا الموضوع، ينبغي أن نوضّح بأي وجه يتحقّق بناء **عالم ذاتي** ما في شكل مكمّل لبناء العالم الاجتماعي.

(ج) **الهوية وطبيعة الحاجات.** لقد نظرنا في مسار التنشئة الاجتماعية من منظور الطفل المراهق، ولكن في بادئ الأمر فحسب من ناحية بناءِ عالمٍ اجتماعي، يلج إليه الشابّ المُنشَّأ اجتماعيًا (sozialisiert) في نهاية الأمر كما إلىً الواقع المعياري الخاص بالآخر المعمَّم. ومجرّد أن يتعلّم «أ» كيف يتّبع معايير الفعل، وأن يضطلع على الدوام بأدوار أخرى، يكتسب القدرة المعمَّمة على المشاركة في التفاعلات المعدّلة معياريًا. وبعد اكتساب هذه الكفاءة في التفاعل، يستطيع المراهق أن يسلك إزاء المؤسّسات عبر موقف مُمَوْضِعٍ، كما لو أن الأمر يتعلّق بمكوّنات غير معيارية لوضعية الفعل في كل مرة. لكنّ «أ» لن يستطيع فهم دلالة لفظة «المؤسسة» إذا لم يكن قد أخذ عن شخصياته المرجعية ذلك الموقف الذي في نطاقه هو وحده يتمّ اتّباع المعايير أو خرقها. لا يستطيع المراهق أن يقيم الصلة، من خلال فعل تواصلي ما، مع شيء ما داخل العالم الاجتماعي، إلا عندما يعرف كيف يكون من شأن المرء أن يتّخذ **موقفًا مطابقًا للمعايير** وكيف يوجّه فعله بحسب ادّعاءات معيارية للصلاحية.

هذا النحو من **معرفة كيف؟** (dieses know how)[90] هو من نوع بحيث إنه يجعل من الممكن إعادة تنظيم الاستعدادات السلوكية الخاصة: «إن الذات (das Selbst) هي في جوهرها بنية اجتماعية تتكوّن في تجربة اجتماعية»[91]. إن الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المعدَّل معياريًا لا يمكّن من التحوّل إلى تفاهم متمايز على جهات عدّة (modal) فحسب. وهو لا يعني فحسب بناء عالمٍ اجتماعي ما، بل يعني أيضًا الهيكلة الرمزية العميقة (Durchstrukturierung) لحوافز الفعل. ومن زاوية الجمعنة (Sozialisation) يظهر هذا الجانب من مسار التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) باعتباره تشكيلًا لهوية ما.

درس ميد تكوّن الهوية تحت عنوان العلاقة بين «نفسي» و«أنا» (zwischen dem «Me» und dem «I»). وعبارة «نفسي» تسم المنظور الذي انطلاقًا منه يشكّل الطفل منظومةَ مراقبة داخلية للسلوكات وذلك من جهة ما يعتنق توقّعات الآخر المعمَّم تجاه ذات نفسه. ومن طريق استبطان الأدوار الاجتماعية تتكوّن شيئًا فشيئًا بنيةُ «أنا أعلى» (eine Über-Ich-Struktur) مندمجة، من شأنها أن تمكّن الفاعل من أن يتوجّه بحسب ادعاءات معيارية للصلاحية. وفي الوقت ذاته مع هذا «الأنا الأعلى» - مع هذا الذي أسمّيه نفسي - يتكوّن «الأنا»، والعالم الذاتي لتجارب الحياة التي يُفضَّل الولوج إليها: «إن 'الأنا' يردّ الفعل إزاء الذات التي تتطوّر عبر تبنّي مواقف الغير. ومن جهة ما نتبنّى هذه المواقف، يتكوّن ما يسمّى 'نفسي'، ونردّ الفعل إزاءه بوصفنا 'أنا'»[92].

إذا كان مفهوم الـ «أنا نفسي» قد جاء محدَّدًا ومعرَّفًا، فإن ميد قد تردّد عند استخدام عبارة «أنا». وهو يقدّمه بوصفه هيئةً هي تتباين في الذات مع ممثّل المعايير الاجتماعية وهي ترفع الذات «في ما أبعد من الفرد المُمَأسَس». إلا أن ميد، من جهة أولى، يفهم بذلك عفويةَ الخواطر والأماني والمشاعر والأمزجة،

---

(90) بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)

(91) Mead, *Geist*, p. 182.

(92) Ibid., p. 217.

في شأن العلاقة بين اتّخاذ المنظورات والوعي الخلقي، يراجع التقرير الذي أعدّه لورنس أ. كوردوك عن هذا الحقل من الدراسات ضمن: L. A. Kurdek, «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development,» *Merrill-Palmer Quarterly*, vol. 24 (1978), pp. 3 ff.

وبالتالي مخزونًا من ردات الفعل ينبثق في ما أبعد من التوجّهات الراسخة في «الأنا الأعلى» وفي مقابل العالم الخارجي يكوّن قطاع الذّاتية (der Bezirk des Subjektiven): «إن ’الأنا نفسي‘ إنما يصبو إلى ’أنا‘ معين، وذلك بمقدار ما نؤدّي واجبات ما... لكن «الأنا» هو على الدوام مختلف شيئًا ما عمّا تتطلّبه الوضعية... إن ’الأنا‘ يستدعي ’الأنا نفسي‘ فحسب، بل هو يردّ الفعل عليه»[93]. وميد، من جهة أخرى، يتصوّر «الأنا» بوصفه القدرة المعمَّمة على العثور على الحلول الخلّاقة بالنسبة إلى وضعيات حيث إن ما هو على المحكّ (auf dem Spiel steht) هو التطوّر الذاتي للشخص: «إن الإمكانات التي في طبيعتنا، هذه الطاقات التي وجد وليام جيمس متعة جمّة في تبيانها، إنما تمثّل إمكانات الذات التي تقع ما وراء تقديمنا المباشر. نحن لا نعرف على وجه الدقّة كيف جُبلت. وبمعنى ما هي المضامين (auf dem Spiel steht)[94] الأكثر فتنةً التي نمتلكها - بمقدار ما يمكننا تصوّرها. في الأدب والسينما والفن نستمدّ جزءًا كبيرًا من متعتنا من كوننا على الأقلّ في الخيال نطلق العنان لإمكانات نتوفر عليها أو نحن نتمنّى أن نمتلكها. وإنما في هذا المجال يبزغ ما هو **جديد**، وإنما ها هنا توجد قيمنا الأكثر أهمّية. وإن هذا هو بالمعنى الدقيق تحقيق الذات الذي لطالما كنّا نبحث عنه»[95] إن «الأنا» هو، في الوقت ذاته، بمنزلة المحرّك والمالك لعملية بناءٍ للفرد (Individuierung) لا يمكن بلوغها إلا عبر التنشئة الاجتماعية. وسوف أعود لاحقًا إلى هذا «الأنا» من حيث هو هيئة لتحقيق الذات.

لا يهمّنا في هذه اللحظة إلا «الأنا» في معنى ذاتيةٍ تتميز من صفيحة «أنا أعلى» مُنَمْذَجٍ بحسب الأدوار الاجتماعية: «حين يشعر فردٌ بضيق ما، هو يعترف بضرورة وجود وضعية يستطيع فيها أن يقدّم مساهمته **الخاصة** في العمل الجاري وليس يحتاج إلى ’أنا نفسي‘ خاضع للأعراف فحسب»[96]. يظن ميد أن هذا العالم الذاتي الذي يضمّ تجارب الحياة المتاحة على نحو مميَز هو ما يكشف عنه الفاعل أمام أعين جمهور ما من طريق التعبيرات الإفصاحية، ذلك ما يبينه المقطع

---

(93) Mead, *Geist*, p. 221.

(94) في الأصل الإنكليزي نجد لفظة «مفاهيم» وليس «مضامين». (المترجم)

(95) Ibid., p. 248.

(96) Ibid., p. 256.

الآتي: «إن الوضعيات التي في نطاقها يستطيع المرء أن يطلق العنان لنفسه، والتي في نطاقها تحديدًا يكون من شأن بنية الـ 'أنا نفسي' أن تفتح الباب أمام 'الأنا'، إنما هي وضعيات ملائمة من أجل تقديم الذات. وكنت قد ذكرت الوضعية التي يجلس فيها أيٌّ كان مع صديق ويشرح بالتفصيل ما يجول في فكره حول طرف آخر. قد يحلو للمرء أن يطلق العنان لنفسه على هذا النحو. فإذا بأشياء تُقال في شكل طبيعي تمامًا، وما كان المرء ليقولها تحت ظروف أخرى، ولا كان حتى ليفكّر فيها أصلًا»[97].

متى نظرنا من زاوية نشوء الكائن الفرد (Ontogenetisch)، لاحظنا أن الطفل بالقدر نفسه الذي يتملّك فيه العالم الاجتماعي الذي تؤلّفه العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع، ويبني منظومة مجانسة من المراقبات الداخلية، ويتعلّم كيف يوجّه فعله بحسب ادّعاءات معيارية للصلاحية، فهو يرسم حدًّا شديد الوضوح بين **عالم خارجي** مكثَّف في واقع مؤسّساتي، و**العالم الباطني** لتجارب الحياة العفوية التي لا يمكنُ أن تدخل عبر الأفعال المطابقة للمعايير، بل من خارج عبر التقديم التواصلي للذات فحسب.

(97) Ibid., p. 257.

-2-

# في سلطة المقدّس والخلفية المعيارية للفعل التواصلي

لقد عرضت في الفصل السابق عرضًا نسقيًا بأي وجه حاول ج. هـ. ميد، منتهجًا نهج إعادة البناء، أن يفسّر التفاعل بتوسّط الرموز والفعل في الأدوار الاجتماعية. ولقد تخصّص الأوّلُ من هذين المستويين من التفاعل عبر انبثاق وسطٍ جديد للتواصل، أما الثاني منهما فقد تخصّص عبر تعيير (Normierung) الانتظارات السلوكية. وفي حين أن التواصل ها هنا تحوّل من إيماءات التعبير المحفِّزة للسلوك إلى استخدام الرموز، فإن الانتقال إلى الفعل المعدَّل معياريًا إنما يعني التحوّلَ إلى قاعدة رمزية للتحكّم في السلوك، ليس وسائل التواصل فحسب، بل أيضًا خطاطات السلوك. واستعدادات السلوك إنما تتمّ إعادة هيكلتها على نحو رمزي، وكما تمّ تأكيد ذلك مرارًا، فإن ميد أعاد بناء هذه الخطوة من التطوّر في بادئ الأمر انطلاقًا من المنظور الأنطوجيني (ontogenetisch)[1] للطفل المراهق فحسب. أما بالنسبة إلى مستوى التفاعل الاجتماعي للوالدين، فكان ينبغي عليه أن يفترض مهارة التفاعل واللغة التي لا يكتسبها الطفل إلا لاحقًا. وهذا التقييد المنهجي هو أمر مشروع طالما أن ميد يفحص عن نشوء الذات (die Genese des Selbst). وإن ميد إنما هو على بينة (darüber im klar, dass) من أنه مع

(1) المنظور المتعلق بنشوء الكائن الفرد. (المترجم)

الانتقال من الفرد إلى المجتمع[2]، ينبغي عليه أن يستأنف مرة أخرى طريقة النظر الفيلوجينية (Phylogenetisch) التي كان قد خاض فيها من قبلُ عند تفسير التفاعل بتوسّط الرموز[3]. ومن الفرضيات الأساسية حول نظرية في التنشئة الاجتماعية التي كان ميد قد بسطها في الجزء السابق من بحثه، تنتج أوّلية المجتمع على الفرد المنشّأ اجتماعيًا: «... إذا كان الفرد لا يكتسب هويتّه (Identität)[4] إلا عبر التواصل مع الغير، أو عبر تهذيب (Verfeinerung) المسارات الاجتماعية بواسطة التواصل الذي له دلالة، فإن الذات لا يمكن أن تكون سابقة على الكيان (Organismus) الاجتماعي، فهذا الأخير ينبغي أن يوجد أوّلًا»[5]. إلا أن اللافت أن ميد لا يبذل أي جهد كي يفسّر كيف أمكن هذا «الكيان الاجتماعي» المدمَج في شكل معياري أن يتطوّر انطلاقًا من أشكال التنشئة الاجتماعية للتفاعل التي تتمّ بتوسّط الرموز.

يقوم ميد بعقد مقارنات بين مجتمعات البشر ومجتمعات الحشرات، ويقارن بين المجتمعات الإنسانية ومجتمعات الحيوانات الفقارية، غير أن هذه التوضيحات الأنثروبولوجية الواسعة النطاق لا تؤدّي على الدوام إلا إلى نتيجة مفادها أن لغة الإشارات أو أن تبادل الرموز المستخدَمة على أساس دلالة مطابقة أمرٌ من شأنه أن يمكّن من ظهور مستوى جديد من التنشئة الاجتماعية: «يبدو لي أن المبدأ الأساس للتنظيم الاجتماعي للبشر هو التواصل - تواصل يتميز عن الأجناس الأخرى التي لا تُظهر هذا المبدأ في تنظيم المجتمع»[6]. وحتى لو صحّت هذه الفرضية، وأن منظومات النداء البدائية كان يجب أن تفتح طريق التطوّر نحو الـ Homo sapiens، أو **الإنسان العاقل**، فإن ذلك لم يفسّر نشأة المؤسّسات.

لا ريب في أن ميد يلجأ في هذا الموضع إلى التطوّر العرفاني الذي يسمح بأن ينبجس من الدائرة الوظيفية للفعل الأداتي عالمٌ موضوعي من الموضوعات

---

(2) مشار إليه في النص عبر علامة القطع بين الجزء الثالث والجزء الرابع. G. H. Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), p. 273.

(3) Ibid., pp. 273 ff.

(4) علينا التنبيه إلى أن الشاهد في أصله الإنكليزي لا يقول «هويته» كما يقول النص الألماني بل «ذاته» (his self). (المترجم)

(5) Ibid., p. 280.

(6) Ibid., p. 299.

القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها: «إنه ثمّة طور آخر، مهمّ جدًّا، من تطوّر الإنسان، هو، بالنسبة إلى تطوّر الذكاء المميّز للبشر ربما كان حاسمًا بمقدار ما كانت اللغة، ألا وهو استعمال اليد من أجل عزل الموضوعات الفيزيائية»[7]. إن عالم الموضوعات الفيزيائية إنما ينبني مثل «رابطة وظيفية»، كما قال هايدغر في **الكينونة والزمان**[8]: «لقد سبق أن أكّدت الدور المهم الذي تحصل عليه اليد عند بناء العالم المحيط بنا (die Umwelt). إن أفعال الكائنات الحية من شأنها أن تقود إلى هدف ما (Ziel)، على سبيل المثال، إلى تناول الطعام، واليد تنتقل بين بداية هذا المسار وإتمامه. نحن نمسك بالطعام، نحن نتحكّم فيه، وبمقدار ما يتعلق الأمر بتفسير العالم المحيط بنا، يمكننا القول إننا نقدّمه لأنفسنا باعتباره موضوعًا متحكَّمًا فيه. إن الثمرة التي هي عندنا ممّا يمكن الوصول إليه (erreichbar) هي موضوعٌ نحن نستطيع أن نمسك به بأيدينا. وقد يمكن أن يتعلق الأمر عندئذ بثمرة قابلة للأكل أو بتقليد صورتها (Nachbildung) على الشمع. لكن الموضوع إنما هو موضوع فيزيائي. وإن عالم الموضوعات الفيزيائية من حولنا ليس هو الهدف من حركتنا فحسب، بل هو عالم من شأنه أن يجعل إنجاز فعلٍ ما أمرًا ممكنًا»[9]. وعلى خلاف هايدغر الذي اضطلع بهذا الحافز البراغماتي عند تحليله الكينونة-في-العالم على نحو غير مكترث بلا ريب إزاء ظاهرة التنشئة الاجتماعية، يعرف ميد جيدًا مثل بياجيه أن الأفعال الأداتية هي مقبولة داخل سياق التعاون (Kooperationszusammenhang) بين المنتمين إلى المجموعة وتفترض تفاعلًا خاضعًا لقواعد. وإن الدائرة الوظيفية للفعل الأداتي لا يمكن تحليلها بمعزل عن بنى العمل المشترك (Zusammenarbeit)، والعمل المشترك يشترط مراقبة اجتماعية تضبط نشاطات المجموعة[10].

---

(7) Ibid., p. 283.

(8) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: 1949), pp. 66-89.

[تمكن الإحالة على الترجمة العربية: مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 66-89، ترقيم الطبعة الألمانية. (المترجم)]

(9) Mead, *Geist*, pp. 294 f.

(10) من هذه الزاوية يكون شيلر أكثر قربًا إلى براغماتية ميد، يقارن مقالته عن المعرفة والعمل، في:
M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern: 1960), pp. 191 ff.

إلا أن الأمر الآن هو على نحوٍ بحيث إن ميد يردّ المراقبة الاجتماعية التي تصلح كي «تدمج الفرد وأفعاله في المسار الاجتماعي المنظَّم للتجربة والسلوك»[11]، إلى السلطة (Autorität) الأخلاقية التي يحظى بها «الآخر المعمَّم»: «إن تنظيم الجماعة الواعية بذاتها إنما يتوقّف على أن الأعضاء الأفراد يأخذون بموقف الغير. وإن تطوير هذا المسار بدوره يتوقّف على أن ينجح المرء في الوصول إلى موقف المجموعة من حيث هو مختلف عن موقف عضو معزول - نعني في الوصول إلى 'الآخر المعمَّم'»[12]. وبطريقة لافتة، لا يستخدم ميد هيئةَ «الآخر المعمَّم»، والذي يجب علينا توضيح نشوئه السلالي (Phylogenese)[13]، إلا في دور تفسيري، ومن أجل تبيان المفهوم فهو لا يحيل أيضًا هنا، حيث يتعلق الأمر بالنشوء السلالي للتوافق المعياري، إلا على الأمثلة المعروفة عن نشوء الكائن الفرد (Ontogenese)[14]، وقبل كل شيء على مثال لعبة الكرة[15]. يسلك ميد على طريق الدور: فمن أجل تفسير الانتقال **الفيلوجيني** من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المعدَّل معياريًا يلجأ إلى هيئة تمّ إدخالها في شكل **أنطوجيني**، والحال أن أنطوجينيا هذا «الآخر المعمَّم» هي من جهتها لا يمكن أن تُفسَّر من دون لجوء إلى الفيلوجينيا. إن نقدي يقيس ميد بحسب المهمّة التي وضعها لنفسه، بأن يميز ثلاثة مستويات من التفاعل، كي يفسّر هذه المستويات في بناها الخاصة ومن الداخل، وذلك يعني من منظور مشارك ما، ومن ثمّة من أجل عقد تراتبٍ على نحو بحيث يمكن انبثاق مستوى التفاعل الأعلى في كل مرة أن يُفهَم في معنى مسار تعلّمي قابل للتحقيق من الداخل. ومن أجل فهم هذا التولّد لمركّب من البنى من مركّب آخر يستدعي ميد، كما كنّا رأينا،

---

(11) Mead, *Geist*, p. 301.

(12) Ibid., p. 302.

(13) الفيلوجينيا. المترجم)

(14) الأنطوجينيا. (المترجم)

(15) «لقد ضربت مثالًا على ذلك لعبة الكرة، حيث تكون مواقف مجموعة من الأفراد منخرطة في استجابة تعاونية، وحيث تؤثّر الأدوار المختلفة بعضها في بعض. ومن جهة ما يأخذ الإنسان موقف عضو في المجموعة، فإنه ينبغي عليه أن يأخذه في علاقته بأفعال الأعضاء الآخرين في المجموعة، وكي يتكيف ذلك بشكل كامل، فإنه ينبغي عليه أن يتحمّل مواقف كل الأفراد المنخرطين في هذا المسار».
Ibid., p. 302.

«آليةً» وحيدة، ألا وهي آلية تبنّي (die Übernahme)[16] «الأنا» مواقف «الغير». وهو يبين دلالة الموقف الموافق للمعايير الذي يتّخذه فاعلٌ ما، حينما يسدّد سلوكه بحسب دور اجتماعي ما، بالنظر إلى (in Begriffen) الموقف (Position)[17] الذي يتّخذه «الآخر المعمَّم»، وهذا الموقف هو بدوره يحمل سمةَ سلطة إرادة عامة أو فوق-شخصية، جُرّدت من طابع مجرّد المشيئة، لأن الاحترام (Nachachtung) الذي تلاقيه ليس أمرًا يتمّ الإكراه عليه بواسطة العقوبات **الخارجية**. إن سلطة «الآخر المعمَّم» إنما تشتغل على شاكلة بحيث إن الخروقات يمكن أن يُعاقَب عليها، لأن المعايير المنتهَكة هي معايير صالحة أو سارية المفعول، والمعايير لا تدّعي الصلاحية لأنها مقرونة بالعقوبات - وإلا فإنها لا تستطيع أن تُلزم (verpflichten) الفاعلين بالطاعة (Gehorsam)، بل بالامتثال (Fügsamkeit) فحسب. لكن القمع المفتوح إن لم يكن متعارضًا مع الاعتراف على صعيد الوقائع فهو على الأقل يتعارض مع **معنى** صلاحية المعايير.

إن ميد يردّ صلاحية المعايير إلى السلطة الخالية من العقوبات، وذلك يعني إلى السلطة الأخلاقية لـ «الآخر المعمَّم». وهذه الهيئة ذاتها يجب أن تنشأ في واقع الأمر من طريق استبطان عقوبات المجموعة، لكن هذا التفسير لا يمكن أن يسوغ إلا بالنسبة إلى الأنطوجينيا، ذلك أنه ينبغي في بادئ الأمر أن تكون المجموعات قد تشكّلت بوصفها وحدات قادرة على الفعل، قبل أن يكون من الممكن أن يتمّ فرض عقوبات باسمها. إن المشاركين في تفاعل يتمّ بتوسّط الرموز لا يستطيعون أن يحوّلوا أنفسهم من نسخٍ عن نوع حيواني يمتلك عالمًا محيطًا (Umwelt) فطريًا من نوع مخصوص إلى أعضاء منتمين إلى كيان جمعي يمتلك عالمًا للحياة (Lebenswelt) إلا بمقدار ما تتشكّل هيئةُ آخر معمَّم، ويمكننا أن نقول أيضًا: بمقدار ما يتشكّل وعيٌ جمعي أو هوية للمجموعة (Gruppenidentität). ومتى ما اتبعنا ميد إلى حدّ هذه النقطة، ثار لدينا سؤالان اثنان.

---

(16) لقبول، الاقتباس، الأخذ بـ، التولّي، الاستعارة، التعهّد، الاضطلاع... (المترجم)

(17) وليس «notion» (فكرة، نية، مفهوم...) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 45). (المترجم)

**أوّلًا**، كان من الأقرب البحث في الظواهر التي من خلالها يمكن أن تتوضّح بنية الهويات الجماعية، وهي في لغة دوركهايم بصمات (Ausprägungen) الوعي الجمعي، وقبل كل شيء الوعي الديني. وحتى عندما يخوض ميد في ظواهر كهذه يحلّلها بمساعدة مفهومات تطوّر الشخصية، أي بوصفها حالات وعي، يتمّ تخصيصها عبر انصهار «أنا النحو» و«أنا الهوية»[18]، «الأنا» و«الأنا الأعلى» (Ich und Über-Ich): «حيثما يمكن أن ينصهر 'الأنا' و'الأنا الأعلى' بوجه من الوجوه، ها هنا يتطوّر هذا الشعور العالي المخصوص الذي ينتمي إلى المواقف الدينية والوطنية التي تكون فيها ردات الفعل الحادثة لدى الغير متماهية (identisch) مع ردّة الفعل الخاصة بنا»[19]. على الضدّ من ذلك لا يبحث دوركهايم في الإيمان الديني والوطنية بوصفهما موقفين خارجين من الحياة اليومية للمحدثين في عصرنا، بل بوصفهما تعبيرًا عن وعي جمعي متجذّر عميقًا في تاريخ القبيلة، هو عنصر مقوّمٌ بالنسبة إلى هوية المجموعات.

**ثانيًا**، لا يقوم ميد بأي محاولة كي يبين بأي وجه يمكن الرموز المقدّسة (sakral) الأقدم عهدًا التي في نطاقها تتجلّى سلطة 'الآخر المعمَّم' السابقة على كل صلاحية معيارية، أن تنبثق عن التفاعل الذي يتمّ بتوسّط الرموز أو على الأقل يمكن أن تُفهَم بوصفها بقايا من هذا المستوى. إن هذه الرمزية الدينية بالمعنى الأوسع للكلمة التي توجد تحت عتبة الخطاب النحوي، إنما تشكّل على نحو جلي النواةَ السحيقة القدم للوعي المعياري.

لهذا السبب، أريد أن أخوض في نظرية الدين لدى دوركهايم من أجل استكمال برنامج إعادة البناء الذي اتبعه ميد، ففي الوعي الجمعي لدى دوركهايم يمكننا أن نتعرف إلى جذر للفعل التواصلي سابق على ما هو لغوي، له طابع رمزي وبالتالي لا يزال يمكنه هو ذاته أن «يُبنى»، بمعنى أن يُدرَج ضمن بحث في إعادة بناء الفعل المعدَّل معياريًا (1). لا يميز دوركهايم، بلا ريب، على نحو كافٍ بين الطابع المشترك (Gemeinsamkeit) لممارسة الطقوس الذي يتهيأ عبر الرمزية الدينية، وبيذاتية مولَّدة لغويًا. ولهذا السبب ينبغي علي أن أخوض في تلكم النقائص الكامنة

---

(18) بالإنكليزية في النص الألماني: «Me» und «I». (المترجم)

(19) Mead, *Geist*, p. 320.

في نظرية دوركهايم التي من شأنها أن تمنحنا فرصة استعادة خيط تطوّر اللغة (الذي هو أيضًا ممّا تركه ميد جانبًا) (2). ها هنا يتعلّق الأمر بالانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى الخطاب النحوي. ويمكننا على الأقل أن نجعل البنية المعروفة للأفعال الكلامية، من وجهات نظر تكوينية، مستساغةً باعتبارها نتيجة اندماج بين العلاقات الثلاثة، العرفانية والخلقية والإفصاحية، مع الطبيعة الخارجية ومع الهوية الجمعية ومع الطبيعة الباطنية. وهذا الاستطراد لا يمكن بالطبع أن يتمّ تحميله ادّعاء تفسير نشأة اللغة تفسيرًا سببيًا (3 و4). بهذه الخطوات، نحن **أمسكنا** (einholen)، على المستوى الفيلوجيني، بالبنى التي كان ميد قد **افترضها** على المستوى التفاعلي للتنشئة الاجتماعية: الانتظارات السلوكية الخاضعة للمعايير والخطاب النحوي. والاثنان يتكاملان في **بنية التفاعل بتوسّط الرموز المعدّل معياريًا** التي ترسم وضعية الانطلاق بالنسبة إلى التطوّر الاجتماعي - الثقافي. وهذه بدورها يتّفق كل من ميد ودوركهايم على وسْمها عبر النزعة إلى أَلْسَنَة (Versprachlichung) المقدّس، وهو ما سوف أخوض فيه في الفصل الآتي. وبمقدار ما يتمّ تسريح مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي، تذوب النواة المتقادمة للعنصر المعياري وتترك المكان لمصلحة عقلنة صور العالم وكونية (Universalisierung) القانون والأخلاق كما لمصلحة مسارات الفردنة المتسارعة. وإنما على هذه النزعة التطوّرية أقام ميد في نهاية الأمر الاستشراف (Entwurf) المثالي لمجتمع معقلَن في عمقه (durchrationalisiert) في شكل تواصلي.

## (1) دوركهايم: حول الجذور المقدّسة للأخلاق

لقد سعى دوركهايم طيلة حياته[20] جاهدًا من أجل تفسير الصلاحية المعيارية للمؤسسات والقيم[21]، إلا أنه في مؤلّفاته الأخيرة التي بلغت أوجها في عام 1912

---

(20) يراجع السيرة الذاتية المستفيضة التي أعدّها ستيفن لوكس:
St. Lukes, *Emile Durkheim* (London: 1973)
والتي تحتوي أيضًا على بيبليوغرافيا كاملة حول أعمال دوركهايم (ص 561 وما بعدها) والمراجع حوله (591 وما بعدها)؛ ينظر فضلًا عن ذلك: R. König, «E. Durkheim,» in: D. Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens* (München: 1976), vol. 1, pp. 312 ff.

(21) من هذا الجانب خصوصًا، كان تالكوت بارسونز قد تلقّى نظرية دوركهايم:
= T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949), pp. 302 ff.; T. Parsons, «Durkheim's

مع سوسيولوجيا الدين[22]، قد أفلح في كشف النقاب عن الجذور القدسية (sakral) للسلطة الأخلاقية للمعايير الاجتماعية[23]. وإنه إلى هذه الفترة تعود محاضرة «تحديد الواقعة الخلقية»[24] التي ألقاها دوركهايم في آذار/ مارس 1906 أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة[25]. ها هنا هو قد عرّف مهمّته على النحو الآتي: «يجب أن نبين أن القواعد الخلقية هي محمَّلة بسلطة مخصوصة بفضلها يتمّ الامتثال إليها لأنها تأمر بذلك. وبهذه الطريقة سوف نعثر بواسطة تحليل إمبيريقي بحت على مفهوم الواجب وسوف نعطيه تعريفًا قريبًا جدًّا من التعريف الكانطي. إن الإلزام إنما يشكّل بذلك السمة المميزة الأولى للقاعدة الخلقية»[26]. والظاهرة التي تحتاج إلى تفسير هي إذًا الطابع الإلزامي للمعايير الاجتماعية.

لقد أحاط دوركهايم بهذه الظاهرة، بأن ميز القواعد التقنية التي تتأسّس عليها الأفعال الأداتية من القواعد الخلقية أو المعايير التي من شأنها أن تعين الفعل التوافقي (konsensuel) للمشاركين في التفاعل. وفي الواقع قارن دوركهايم بين صنفَي القواعد تحت وجهة النظر التي تسأل عن «ما يحدث، عندما يتمّ خرق هذه القواعد المختلفة»[27]. فعن انتهاك (Verstoss) قاعدة تقنية ذات صلوحية إنما تنجم عواقب عن الفعل (Handlungsfolgen) هي متشابكة بمقدار معين مع الفعل: فيفشل التدخّل. إن الهدف المنشود لا يتحقّق حيث يقع الإخفاق في شكل آلي، بين قاعدة

---

Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society* = (New York: 1967);

وكذلك: R. A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: 1964), and R. König, *E. Durkheim zur Diskussion* (München: 1978).

(22) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: 1912; dtsch. E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: 1981).

(23) عبارة «للمعايير الاجتماعية» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 56). (المترجم)

(24) بالفرنسية في النص الألماني: «La détermination du fait moral». (المترجم)

(25) E. Durkheim, «Bestimmung der moralischen Tatsache,» in: *Soziologie und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1967), pp. 84 ff.

(26) Durkheim, *Soziologie*, p. 85

(27) Ibid., p. 93;

وإلى ذلك أضمّ التمييز الذي وضعته بين «العمل» و«التفاعل»، يراجع:

Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 60 ff.

الفعل وعاقبة الفعل توجد في الحقيقة علاقة إمبيريقية أو علاقة ناموسية (nomisch). وعلى الضدّ من ذلك، فإن انتهاك قاعدة خلقية ما إنما عاقبته هي عقوبة ما، ولا يمكن أن تُفهَم باعتبارها إخفاقًا حاصلًا في شكل آلي بين قاعدة الفعل وعاقبته، إنما توجد علاقة مواضعاتية على أساسها يُكافأ السلوك المطابق للمعايير، أما المنحرف عنها فتتمّ معاقبته. هكذا، يمكن على سبيل المثال أن **نستنتج** من مفهوم السلوك غير الصحّي عواقب إمبيريقية، في حين أن تصوّرات من قبيل الجريمة أو الانتحار ليس لها أي محتوى إمبيريقي مشابه: «... من مفهوم الجريمة أو الانتحار لا يمكن من الناحية **التحليلية** أن نستقرئ أدنى مفهوم عن التأنيب أو الفضح. إن الرابط الذي يقرن الفعل مع عاقبته إنما هو هنا رابط **تأليفي**»[28].

هكذا، فإن دوركهايم قد اختار لمقارنته عن روية وتبصّر قواعد الأخلاق وليس قواعد القانون الموضوع (gesatzt) أو الوضعي. وفي حالة الأنظمة القانونية أو اللوائح الإدارية تكون المقارنة مع القواعد التقنية قريبة[29] من حيث إن العلاقة المواضعاتية بين القاعدة الشرعية والعقوبة يجب أن تؤمّن **مراعاة** المعيار، وذلك بطريقة مشابهة لكون العلاقة الإمبيريقية بين القاعدة التقنية وعاقبة الفعل من شأنها أن تضمن **نجاعة** (die Effizienz)[30] فعل مطابق للقواعد. وهذا يصحّ بالنسبة إلى الحالة الفرعية للمعايير القانونية المصَادق (sanktioniert) عليها على مستوى الدولة، لكن دوركهايم إنما يصرف اهتمامه نحو الحالة **الأصلية** للمعايير السابقة عن الدولة. إن أي انتهاك لهذا المعايير يُعاقَب عليه **لأنها** إنما بفضل السلطة الأخلاقية تدّعي الصلاحية، وهي لا تتمتّع بهذه الصلاحية لأن العقوبات الخارجية تفرض الاحترام: «إن لفظة 'السلطة الأخلاقية' توجد في تضادّ مع السلطة المادّية ومع التفوّق الفيزيائي»[31]. ما يحتاج إلى تفسير في صلاحية القاعدة الخلقية هو على وجه التحديد كونها تمتلك قوّة ملزِمة هي وحدها تسوّغ العقوبات في حالة

---

(28) Durkheim, *Soziologie*, p. 93.

(29) عن المقارنة بين دوركهايم وماكس فيبر، يراجع: R. Bendix, «Two Sociological Traditions,» in: R. Bendix and G. Roth, *Scholarship and Partisanship* (Berkeley: 1971).

(30) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 57). (المترجم)

(31) Durkheim, *Soziologie*, p. 129.

خرق القاعدة - ولا تفترض العقوبات. **هذه** الظاهرة هي التي يريد دوركهايم أن يخرج منها بواسطة مقارنته بين القواعد التقنية والقواعد الخلقية: «هكذا، فإنه توجد قواعد تحمل هذه السمة المميزة التالية: نحن مطالَبون بالكفّ عن الأفعال التي تمنعها، لأنها تمنعها فحسب. ذلك هو ما نسمّيه الطابع **الإلزامي** للقاعدة الخلقية»[32].

إن التفسير الذي قدّمه دوركهايم في محاضرته، لا يزال خطاطة أوّلية جدًّا. أوّلًا أبرز سمتين مميزتين لـ «الوقائع الخلقية»، ألا وهما الطابع اللاشخصي الذي يلازم السلطة الأخلاقية (أ) والمشاعر المتضاربة التي تقدحها عند الفاعل (ب).

أ) سجّل دوركهايم بادئ الأمر التقابل الكانطي بين الواجبات والأهواء (Neigung)، وذلك من زاوية نظر الوصايا (Gebote) الخلقية هي توجد في علاقة توتّر مع مصالح الفرد. وإن الأوامر (Imperative) بحفظ النفس والمصالح المتعلقة بإشباع الحاجات الخاصة، وباختصار: توجيهات الفعل الأنانية والنفعانية هي ليست، بما هي كذلك، في تناغم مع المطالب الخلقية. فهذه إنما توجب على الأرجح أن الفاعل **يترفّع عنها**. إن **نكران الذات** (Selbstlosigkeit) لدى الفاعل فعلًا خلقيًا إنما يقابل **كليةَ** (Allgemeinheit) الانتظارات السلوكية المعيَرة (normiert) خلقيًا التي هي مسدّدة نحو كل المنتمين إلى جماعة ما: «هكذا، فإن الأخلاق إنما تبدأ ها هنا حيث يبدأ الارتباط بمجموعة ما مهما كان نوعها»[33].

ب) كذلك يستند دوركهايم إلى التمييز الكانطي بين الواجبات والأهواء من الجانب الثاني، والقاضي بأن الوصايا الخلقية إنما تمارس إكراهًا نوعيًا على الفرد. إن ذاتًا فاعلة خلقيًا ينبغي في حقيقة الأمر أن تخضع لسلطة ما وأن تسلّط قوّة عنيفة (Gewalt) بطريقة معينة على طبيعتها، إلا أنها إنما تفعل ذلك على شاكلة بحيث إنها **تضطلع** هي نفسها بالواجبات و**تجعل** المطالب الخلقية مطالب **تخصّها**.

ولأن إرادة الفاعل خلقيًا لا تمتثل لقوّة عنيفة قاهرة من خارج، بل لـ **سلطة تفرض الهيبة**، هي «داخلَنا في الوقت الذي تتجاوزنا»[34]، فإن الإكراه الخلقي

(32) Ibid., p. 94.

(33) Ibid., pp. 86 f.

(34) Ibid., p. 108.

إنما له طابع **تجاوز الذات**. ومن جهة أخرى ينسّب دوركهايم الثنائية الكانطية، وذلك بأن يُرجع القوّة المقيِدة للإلزام في وقت واحد إلى الإكراه **وإلى الجاذبية**. إن ما هو خيرٌ أخلاقيًا هو في الوقت ذاته ما هو مرغوب فيه، ولا يمكنه أن يصبح ناجعًا بوصفه **مثلًا أعلى** وأن يوقظ **أُوارًا** (Eifer) **حماسيًا** إذا هو لم يكن يبشّر (in Aussicht stellen) بإشباع الحاجات والرغبات الواقعية: «فضلًا عن طابعها الإلزامي ينبغي أن تكون الغاية الخلقية كذلك مرغوبًا فيها وقابلة لأن يُرغَب فيها، إن **المرغوبية** (das Erstrebenswertsein) تكوّن ثاني سمة مميزة لكل فعل خلقي»[35].

بعد فينومينولوجيا العنصر الخلقي هذه تقع خطوة التحليل الثانية التي تتمثّل في الإبانة عن وجوه التشابه التي توجد بين صلاحية القواعد الخلقية وهالة المقدّس.

تنبيه على أ) حين يبحث المرء في التمثّلات الأسطورية والسلوك الطقوسي في المجتمعات البدائية هو يصطدم بتمييز مجالات الحياة المقدّسة عن مجالاتها الدنيوية: «إن المقدّس... هو **ما يوضَع على حدة، ما يُفصَل فصلًا**. وإن ما به يتميز هو كونه لا يمكن أن يختلط بالدنيوي من دون أن يكفّ عن أن يكون ذاته. كل اختلاط، بل حتى كل تماسّ إنما ينتج منه دنيوته (Profanierung)، نعني هو يجرّده من خصائصه المقوِّمة له. غير أن هذا الفصل لا يضع مجالَي الأشياء المفروزين على هذا النحو، على المستوى نفسه، إن انقطاع الاتصال بين المقدّس والدنيوي إنما يشهد بالأحرى على أنه ليس ثمّة مقياس مشترك بينهما، أنهما متنافران وغير متقايسين تمامًا، وأن قيمة المقدّس لا يمكن أن تُقارَن مع قيمة الدنيوي»[36]. إن الموقف تجاه المقدّس (das Sakrale)، على نحو مشابه للموقف تجاه السلطة الخلقية، إنما يتّسم بالتفاني والتخلّي عن النفس (Selbstentäusserung): فمن خلال تبجيل المقدّس (das Heilige) في أثناء الأفعال الطقوسية، وعند التقيد بأحكام الشعائر ...إلخ، يتخلّى المؤمن عن توجّهاته الدنيوية في الفعل، نعني توجّهاته الأنانية والنفعانية. ومن دون مراعاةٍ لما تقتضيه الأوامر التي تحضّ على حفظ النفس وعلى المصالح الشخصية، فهو يعقد مع سائر المؤمنين اتحادًا

(35) Ibid., p. 96.

(36) Ibid., pp. 126 f.

(eine Kommunion)[37]، وينصهر في قوّة المقدّس غير الشخصية التي تتجاوز كل ما هو فردي بمجرّده.

تنبيه على ب) كذلك، فإن المقدّس من شأنه أن يثير الموقف المتضارب نفسه الذي تثيره السلطة الخلقية، وذلك أن المقدّس إنما هو محوطٌ بهالةٍ هي في الوقت عينه تردع وتجذب، ترهّب وتفتن: «إن الكائن المقدّس هو في معنى معين الكائن المحرَّم الذي لا يجرؤ المرء على الاعتداء عليه، وهو أيضًا الكائن الخير، المحبوب، المشتهى»[38]. وإنما في الهالة ذاتها يعبّر امتناع (Unberührbarkeit)[39] الشيء المشتهى عن نفسه، القرب في صلب المسافة[40]: «إن الموضوع المقدّس إنْ لم يلهمنا الخوف فعلى الأقلّ فهو يلهمنا الاحترام (Respekt) الذي يُبعدنا منه ويجعلنا على مسافة منه[41]. لكنه في الوقت ذاته هو موضوع محبّة ورغبة، نحن ننزع إلى الاقتراب منه، ونصبو إليه. نحن هنا إذًا أمام شعور مزدوج، يظهر متناقضًا، ومع ذلك هو يوجد في الواقع»[42]. وشأن المقدّس على وجه الدقّة أن يُحدث ويثبّت هذا التضارب الذي هو سمة مميزة بالنسبة إلى مشاعر الإلزام الخلقي.

من وجوه **التماثل البنيوي بين المقدّس** (das Heilige) **والعنصر الخلقي** يستنتج دوركهايم أساسًا قدسيًا (sakral) للأخلاق. وهو يضع الأطروحة القاضية بأن القواعد الخلقية في آخر المطاف إنما تستمد قوّتها الإلزامية من دائرة المقدّس. هكذا يفسّر كون الوصايا الخلقية تحصل على الطاعة من دون أن تكون مقرونة بالعقوبات الخارجية. وهو يفهم احترام (Achtung) الوصية الخلقية، كما في العقوبات الباطنية للخجل والشعور بالذنب الناجمة عن خرق المعايير، باعتباره صدى لردات فعل أقدم عهدًا، متجذّرة في صلب المقدّس: «إن الأخلاق لن تظلّ

---

(37) مصطلح مسيحي: اتحاد المؤمنين كافّة (جزء من القدّاس يُتناوَل فيه القربان). (المترجم)

(38) Ibid., p. 86.

(39) المعنى هو: «عدم قابلية المساس به». (المترجم)

(40) بطريقة مشابهة يصف فالتر بنيامين هالة العمل الفنّي باعتبارها «الظهور الوحيد لشيء بعيد»: W. Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Frankfurt am Main: 1974), pp. 431 f.

(41) «ويجعلنا على مسافة منه» تكملة من الشاهد الفرنسي، وساقطة في النقل الألماني لنص دوركهايم (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 59). (المترجم)

(42) Durkheim, *Soziologie*, pp. 99 ff.

أخلاقًا إذا هي لم تعد تحتوي في ذاتها على أي شيء ديني. كذلك الرعب الذي يحدثه الإجرام إنما يمكن أن يُقارَن في كل ناحية مع ما يُحدثه انتهاك الحرمات (ein Sakrileg) عند المؤمنين، والهيبة التي يُحدثها الشخص الإنساني في أنفسنا إنما يصعب تمييزها إلا في فروق صغيرة عن الهيبة التي يشعر بها أتباع الأديان كافّة أمام الأشياء التي يعتبرونها مقدّسة»[43]. وكما بالنسبة إلى ماكس فيبر، وجد دوركهايم نفسه أمام المشكل المتعلّق بما إذا كان يمكن أن تقوم قائمة لأخلاق معلمَنة (säkularisierte Moral)، وبالتأكيد لا يمكن إذا كانت العلمنة (Säkularisierung) تعني في الوقت ذاته الدنيوة (Profanisierung)، في معنى تأويل المذهب النفعي. إذ بذلك سوف يتمّ القضاء على الظاهرة الأخلاقية الأساسية للطابع الإلزامي للمعايير التي لها صلاحية (كما في كل أخلاق تنطلق من التجربة)[44].

بعد أن أبان دوركهايم عن الأسس المقدّسة للأخلاق، حاول - في خطوة ثالثة - أن يفسّر مصدر المقدّس ومن ثمّ معه في الوقت ذاته دلالة السلطة الخلقية. إلا أنه إنما هنا تمكن ملاحظة الخيوط التي لم يقطعها دوركهايم مع فلسفة الوعي. إن الأديان عنده إنما يجب أن تتكوّن من التمثّلات الإيمانية والممارسات الطقوسية. وبالانطلاق من التمثّلات الإيمانية، يفهم دوركهايم الدينَ بوصفه تعبيرًا عن وعيٍ جمعي، عابر للأفراد[45]. وإن الوعي، بفضل بنيته القصدية، هو دومًا وعيٌ بشيء ما. ولهذا السبب بحث دوركهايم عن الموضوع (Objekt) القصدي، عن موضوع (Gegenstand) عالم التمثّلات، وسأل عن الواقع الذي هو متمثَّل في مفهومات المقدّس. وإن الجواب الذي يقدّمه الدين نفسه هو بينٌ: إنه الكائن الإلهي، النظام الأسطوري للعالم، القوى المقدّسة ...إلخ. أما بالنسبة إلى دوركهايم، فإن ما

---

(43) Ibid., p. 125.

(44) «في أخلاق سبنسر على سبيل المثال نلاحظ جهلًا كاملًا بماهية الإلزام، فبالنسبة إليه ليس العقاب شيئًا آخر سوى نتيجة ميكانيكية للفعل (وذلك يصبح واضحًا على وجه خاص في عمله البيداغوجي عن العقوبات المدرسية). لكن ذلك يعني الجهل من الأساس بالسمات المميزة للإلزام الخلقي».
Durkheim, *Soziologie*, p. 95.

(45) «إن الأديان عنده إنما يجب أن تتكوّن من التمثّلات الإيمانية والممارسات الطقوسية. وبالانطلاق من التمثّلات الإيمانية، يفهم دوركهايم الدينَ بوصفه تعبيرًا عن وعيٍ جمعي، عابر للأفراد» هذه الجملة كلها ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 60). (المترجم)

يختبئ وراء ذلك هو «المجتمع المتحوّل في شكله (transfiguriert) والمفكَّر فيه رمزيًا». ذلك أن المجتمع أو الكيان الجمعي الذي يتشارك فيه المنتمون إلى المجموعة، وباختصار، إن «الشخص الجمعي» هو مؤلَّف على شاكلة بحيث إنه يتخطّى وعي الشخص الفردي ومع ذلك هو في الوقت ذاته محايث له. وعلاوة على ذلك هو يمتلك كل سمات سلطة أخلاقية تفرض الهيبة. وإن دوركهايم يُدخل هذه الحجّة على طريقة دليل على [وجود] الله: «إذا كان ثمّة أخلاقٌ، أو منظومة من الواجبات والإلزامات، فإن المجتمع ينبغي أن يكون شخصًا أخلاقيًا، يتميز كيفيًا عن الأشخاص الأفراد الذين يحويهم ومن التأليف بينهم هو ينبثق»[46]. هذا الكيان، المسمّى المجتمع، لا يمكن أن يتمّ حدسه ومعرفته إلا في أشكال المقدّس.

بصرف النظر عن أن مفاهيم من قبيل «الوعي الجمعي» و«التمثّل الجمعي» إنما تقود إلى شخصنة (Personalisierung) ما للمجتمع، وبالتالي إلى تشبيه المجتمع بذات من الحجم الكبير، فإن التفسير المقدّم ها هنا هو تفسير دائري. إن الخلقي قد رُدّ إلى المقدّس، وهذا الأخير رُدّ إلى التمثّلات الجمعية عن هيئة (eine Entität) هي بدورها يجب أن تتألّف من منظومة من المعايير الملزِمة. ولكن، بعمله عن الأسس القدسية للأخلاق، فتح دوركهايم لنفسه طريقًا قد قاده إلى الدراسات الإثنولوجية، وعلى وجه الخصوص إلى الاهتمام بالمنظومات الطوطمية في أستراليا[47]. وهذه الدراسات قادته آخر الأمر إلى إيضاح البنية الرمزية للمقدّس وإلى التأويل غير الوضعاني للوعي الجمعي.

انطلق دوركهايم مرّة أخرى من تقسيم الكون إلى ميادين حياة مفروزة في شكل صارم ما بين مجالات مقدّسة وأخرى دنيوية. وهو يميز ها هنا على نحو أكثر دقّة بين الإيمان والممارسة، بين التأويلات الأسطورية للعالم والأفعال الطقوسية، بين التعامل العرفاني والتعامل الفعلي مع الموضوعات المقدّسة. بيد أنه على الجانبين كليهما إنما تتكلّم نفس المواقف. ومن جديد يأتي دوركهايم على وصف الطابع غير الشخصي الذي يفرض الاحترام، الساحق وفي الوقت ذاته السامي المثير للحماس الذي يميز المقدّس، والذي يحفّز نكران الذات

(46) Durkheim, *Soziologie*, p. 104.

(47) Durkheim, *Die elementaren.*

وتجاوز الذات، ويحمل المرء على نسيان مصالحه. ومرة أخرى هو يحلّل القرابة الأصيلة بين جانبَي السلامة والذعر: «بلا ريب، إن المشاعر التي يثيرها الجانبان ليست متطابقة: فالاحترام شيء، والاشمئزاز والرعب شيء آخر. ولكن كي تكون الإيماءات هي نفسها في الحالتين، ينبغي على المشاعر المعبَّر عنها ألا تكون مختلفة من حيث طبيعتها. وبالفعل، فإنه يوجد رعبٌ في الاحترام الديني، ولا سيما حين يكون كبيرًا جدًّا، والخشية التي تحدثها القوى الشرّيرة هي على العموم لا تخلو من طابع توقيري. والفروق اللطيفة التي من خلالها يتميز هذان الموقفان هي في بعض الأحيان فروق خاطفة إلى حدّ بحيث ليس من اليسير دائمًا أن نقول في أي حالة روحية على وجه التدقيق يوجد المؤمنون»(48).

بالاستناد إلى الموادّ المستقاة من التجربة رأى دوركهايم نفسه مجبرًا على بلورة أكثر وضوحًا لِـ**المنزلة الرمزية للموضوعات المقدّسة**. إن الطابع الرمزي عند الحيوانات أو النباتات الطوطمية إنما يفرض نفسه من دون قيد أو شرط: إنها لا تعدو أن تكون ما تعنيه. والأحكام الطوطمية تمنع أن تُعامَل مثل أشياء دنيوية، على سبيل المثال أن يتمّ استهلاكها بوصفها طعامًا. كل الموضوعات المقدّسة، أكانت أعلامًا أم شارات أم جواهر أم وشومًا أم زخارف أم تصاوير أم أصنامًا أم موضوعات أم أحداثًا طبيعية، تشترك في هذه المنزلة الرمزية. وهي تحضر باعتبارها علامات محمّلة بدلالة مواضعاتية، حيث تمتلك كلّها النواة الدلالية نفسها، تمثّل قوّة المقدّس، وهي «مُثُل عليا جمعية عُلّقت على موضوعات مادّية»(49). هذه الصياغة مستمدّة من محاضرة مهمة جدًّا، حيث يمنح دوركهايم نظريته في الوعي الجمعي هيئةَ نظريةٍ في الأشكال الرمزية: «[...] إنه لا يمكن أن تتشكّل تمثّلاتٌ جمعية إلا عندما تتجسّد في موضوعات مادّية أو أشياء أو كائنات من أي صنف

(48) Ibid., p. 549.

(49) E. Durkheim: «Le Dualisme de la nature et ses conditions sociales,» *Scientia*, vol. 15 (1914), pp. 206-221;

أُعيد طبعُه في: *La Science sociale et l'action*, Ed. par Jean-Claude Filloux (Paris: [s.pb.], 1970), pp. 314-332,

والترجمة الإنكليزية: Charles Blend, in: K. H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917, A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography* (Columbus: 1960), pp. 325-340,

الاقتباس في: Durkheim, *La Science*, p. 327.

أو هيئات أو حركات أو كلمات ...إلخ. ذلك أنه حينما تعبّر أشكال الوعي الفردية (die individuellen Bewusstseine) عن مشاعرها وتترجمها في علامات وترمز إليها في شكل خارجي فحسب، يمكنها أن تشعر بأنها تتواصل وتوجد في انسجام. وإن الأشياء التي تؤدّي هذا الدور هي تشارك ضرورة في المشاعر نفسها التي تمثّلها الحالات الذهنية وبوجه ما تمنحها صيغة مادّية. إنها محترَمة، مخوَّف منها، أو مبحوث عنها باعتبارها قوى مغيثة[50].

إن الوسط الذي تشكّله الرموز الدينية من شأنه أن يمنح مفتاحًا لحلّ مشكلٍ طرحه دوركهايم في الصياغة الآتية: كيف يمكننا في الوقت ذاته أن ننتمي إلى أنفسنا كلّيةً كما ننتمي أيضًا في شكل كامل إلى الآخرين؟ كيف يمكننا أن نكون عند أنفسنا وخارج أنفسنا في آن؟ إن الرموز الدينية تمتلك الدلالة نفسها بالنسبة إلى المنتمين كافّة إلى المجموعة، وهي تمكّن على أساس هذه السيمانطيقا القدسية الموحّدة، من إرساء نوع ما من البيذاتية التي لا تزال توجد من دون الدور التواصلي في ضمائر المتكلّم والمخاطب والغائب، إلا أنها اجتازت مع ذلك عتبة عدوى المشاعر الجماعية.

هذا الإجماع الذي هو في نواته معياريٌّ، سابق على ما هو لغوي، لكنه موسوط بالرموز، بحث فيه دوركهايم بالاستناد إلى الممارسات الطقوسية. وإن الطقوس (der Ritus) تسوغ باعتبارها المكّون الأصلي للدين. وإن القناعات الدينية هي مُصاغَة على الصعيد اللغوي، إنها الملكية المشتركة لجماعة دينية شأن أعضائها أن يتأكّدوا من أساسهم المشترك من خلال الأفعال الطقوسية. وإن الإيمان الديني هو دائمًا إيمانُ كيانٍ جمعيٍ (ein Kollektiv) ما، وهو ينبثق عن ممارسة ما، هو في الوقت ذاته يؤوّلها. أما الممارسة الطقوسية ذاتها فإن دوركهايم قد وصفها في بادئ الأمر على المذهب الذهني (mentalistisch)، من خلال مفاهيم الوعي الجمعي: «إن التمثّلات الدينية هي تمثّلات جمعية، تعبّر عن حقائق جمعية، وإن الطقوس هي أفعالٌ لا يمكن أن تنشأ إلا في رحم المجموعات المحتشدة والتي ينبغي أن تصلح من أجل إثارة حالات ذهنية معينة لدى هذه المجموعات أو العناية بها أو

(50) Durkheim, *La Science*, p. 328.

تكرارها»[51]. لكن الدين بذلك لم يعد ممثَّلًا بطريقة وضعانية، بحسب نوع من النظرية التي من شأنها، مهما كانت مستغلقة، أن تعرض المجتمع في جملته[52]. إن المماثلة المشيئة بين مرجع القضايا الإيمانية وكيان السياق الاجتماعي للحياة قد تمّ تجاوزه لفائدة تصوّر ديناميكي. وما إن تُعرَف الممارسة الطقوسية باعتبارها ظاهرة أصلية حتى يمكن أن تُفهَم الرمزية الدينية بوصفها وسيلة من أجل شكل مخصوص من التفاعل بتوسّط الرموز. إن هذه الممارسة الطقوسية إنما تصلح من أجل إرساء اتحاد (Kommunion) [روحي] يُنجَز بطريقة تواصلية.

إن ما يمكن أن يُستقرأ من الأفعال الطقوسية هو أن المقدّس تعبيرٌ عن إجماع معياري، يتمّ تحيينه في شكل منتظم: «لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى أن يعمد على فترات منتظمة إلى إيقاظ وترسيخ المشاعر الجمعية والأفكار الجمعية التي تصنع وحدته وشخصيته[53]. وهذا الإحياء الأخلاقي لا يتمّ بلوغه إلا من طريق الاجتماعات (Vereinigungen) والمجامع (Versammlungen) والتجمّعات (Kongregationen)، حيث يستطيع الأفراد المتقاربين بعضهم إلى بعض في شكل كبير، أن يعزّزوا معًا مشاعرهم المشتركة. من هنا تأتّت الاحتفالات التي هي بغرضها، وبالنتائج التي تفضي إليها، وبالطرائق التي تُستعمَل فيها، لا تختلف من حيث طبيعتها عن الاحتفالات الدينية حقيقةً. أي فرق جوهري يوجد بين مجمعٍ لمسيحيين يحتفون بالمحطّات الرئيسة من حياة المسيح، ومجمعٍ ليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو الإنباء عن الوصايا العشر، واجتماعٍ لمواطنين يحيون ذكرى تأسيس ميثاق شفوي جديد أو أي حدث عظيم من الحياة الوطنية؟»[54]. بهذا النوع من الاحتفالات لا شيء تمّ **عرضه** (dargestellt): بل هي على الأرجح **التنفيذ** (der Vollzug) المتكرّر في شكل نموذجي لإجماعٍ متجدّد من خلالها، مضامينه

---

(51) Durkheim, *Die elementaren*, p. 28.

(52) إن بارسونز يتكلّم وهو محقّ في ذلك عن «راسب وضعاني»: Parsons, *The Structure*, p. 426.

(53) «التي تصنع وحدته وشخصيته» جملة ساقطة في الشاهد بالألمانية. ويجب استردادها من النص الفرنسي (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 62) وذلك ما فعلته الترجمة الإنكليزية أيضًا (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 52). (المترجم)

(54) Durkheim, *Die elementaren*, p. 571.

مرتبطة بذاته على نحو مخصوص[55]. يتعلّق الأمر بتنويعات على موضوعة واحدة بعينها، ألا وهي حضور المقدّس، وهذا المقدّس هو بدوره ليس سوى الشكل الذي تحته يشعر (erfährt) الكيان الجمعي بـ «وحدته وشخصيته». ولأن الفهم المعياري الأساسي الذي يعبّر عن نفسه في صلب الفعل المشترك هو الذي **يخلق** و**يحفظ** هوية المجموعة، فإن واقعة الإجماع الناجح هي في الوقت ذاته مضمونه الجوهري.

طبقًا لذلك، انزاح (verschiebt sich) مفهوم الوعي الجمعي عن مكانه، ففي حين كان دوركهايم يفهم تحت الوعي الجمعي في أوّل الأمر جملةَ التمثّلات المفروضة اجتماعيًا، والمتقاسَمة من أعضاء المجتمع كافّة، فإن هذا المصطلح لا يتعلّق، في تحليل الطقوس، بالمضامين بمقدار ما هو يتعلّق على الأرجح بالبنية الخاصة بهوية معينة للمجموعة، تمّ إرساؤها وتجديدها على أساس ضرب من التماهي (Identifikation) المشترك مع المقدّس. إن **الهوية الجمعية** إنما تتكوّن في هيئة إجماعٍ معياري، ها هنا لا يتعلق الأمر من دون ريب بإجماع **متحقّق** (erzielt)، ذلك أن هوية المنتمين إلى المجموعة إنما تتشكّل في الوقت ذاته مع هوية المجموعة. إن ما يجعل من الفرد شخصًا، هو على وجه التحديد ما في نطاقه يتوافق مع كل المنتمين الآخرين إلى مجموعته الاجتماعية، وفي لغة ميد، إن «أنا الهوية» (das Me) هو الذي يمثّل سلطة «الآخر المعمَّم» لدى المراهق الذي تمّت تنشئته الاجتماعية. ودوركهايم يحتلّ هنا موقعًا شبيهًا بالذي احتلّه ميد: «يمكن المرء... أن يقول إن ما يجعل من الإنسان شخصًا هو ما يشترك فيه مع غيره من البشر، ما يجعل منه إنسانًا في ذاته وليس إنسانًا معينًا. إن الحواس والجسم وكل ما يجعل من الإنسان فردًا (individualisiert)، إنما يرى فيه كانط – على الضدّ من ذلك – شيئًا مناقضًا للشخصية. ذلك لأن التفرّد (Individuation) ليس هو أبدًا السمة الجوهرية للشخص»[56]. إن هوية الشخص هي بادئ الأمر ليست سوى

---

(55) «مرتبطة بذاته على نحو مخصوص» جملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 53). (المترجم)

(56) Durkheim, *Die elementaren*, pp. 367 f.

[«ذلك لأن التفرّد ليس هو أبدًا السمة الجوهرية للشخص» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 63). (المترجم)]

صورة المرآة العاكسة للهوية الجمعية، وهذه الأخيرة شأنها أن تضمن التضامن الاجتماعي في شكل «آلي» إن صحّ التعبير.

## (2) مواطن الضعف في نظرية دوركهايم

هذه النظرية هي مناسبة من أجل سدّ الثغرات الفيلوجينية في الصرح الذي وضعه ميد. إن الهوية الجمعية إنما لها هيئة إجماعٍ معياري، يتكوّن وسط الرموز الدينية ويُتأوَّل في نطاق سيمانطيقا المقدّس. وإنّ الوعي الديني الضامن للهوية يتجدّد ويُحفظ عبر الممارسة الطقوسية. من جهة أخرى، يمكن استدعاء نظرية التواصل لدى ميد من أجل الظفر بمحاولات إجابة عن الأسئلة التي تركتها نظرية دوركهايم مفتوحة. وأقصد السؤال عن نشأة الرمزية الدينية (أ)، ثمّ السؤال كيف تفرّع التضامن الجمعي، المقدّم في شكل متحجّر، إلى منظومة اجتماعية من المؤسّسات (ب)، وأخيرًا، السؤال الموازي كيف يستطيع المرء، متى انطلق من مفهوم دوركهايم عن الهوية الجمعية، أن يتصوّر فردية (Individualität) الفرد المنتمي إلى مجموعة (ج). ووراء (ب) و(ج) يختفي السؤالان الأساسيان في نظرية المجتمع الكلاسيكية: كيف يكون النظام الاجتماعي أو الاندماج الاجتماعي ممكنًا، وكيف يسلك الفرد والمجتمع الواحد إزاء الآخر.

(أ) إذا ما أزاح المرء الهوية الجمعية عند دوركهايم إلى مكان «الآخر المعمّم» لدى ميد، فإن ذلك يمنح إمكان النظر إلى النزعة الرمزية للأديان القبَلية الأقدم عهدًا في ضوء بناء ميد لحركة الانتقال من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المحكوم بالمعايير. ولقد أوضحنا أن الإشارات أو، كما يقول ميد، «الإيماءات ذات الدلالة»، لم تعد تشتغل كما إيماءات التعبير الحيوانية باعتبارها زنادات (Auslöser) على أساسها «يشغّل» الكائن العضوي برنامجًا سلوكيًا في شطر منه متعلَّمًا وفي الشطر الآخر فطريًا خاصًّا بالنوع. بيد أنه حتى على مستوى التفاعل بتوسّط الرموز يبقى تنسيق الأفعال مطمورًا (eingebettet) في تنظيم للسلوك يشتغل في شكل قبل لغوي ومرتكز في نهاية المطاف على بقايا غريزية. إن الأفعال التواصلية التي تتمّ بوسائل رمزية، متى أُخذت وحدها، تكون أقلّ قدرة على أن تربط بين أفعال المشاركين في التفاعل بمقدار ما يزداد التطوّر العرفاني ويتسبّب في موقف مُمَوْضِع للفاعلين تجاه الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها. وبمقدار ما يتشكّل إدراكُ

الموضوعات ويتشكّل الفعلُ الغائي تتمايز من رحم لغة الإشارات مكوّناتٌ قضوية، تأخذ في وقت لاحق الشكل الصريح للقضايا الخبرية والقضايا القصدية. وقد رأينا أن متكلّمًا عبر الاستخدام التواصلي **لهذه** القضايا لا يستطيع أن يعوّض مفاعيل الربط في لغة الإشارات. ولهذا السبب أخمّن نحوًا من الانقسام في الوسط التواصلي يقابل انفصال مجالات الحياة المقدّسة عن مجالاتها الدنيوية: إن الرمزية الدينية التي تجعل ممكنًا إجماعًا معياريًا ما، ومن ثمّة تمنح القاعدة من أجل تنسيق طقوسي للأفعال، هي ذلك الشطر القديم الذي يبقى من مستوى التفاعل بتوسّط الرموز، عندما يتسنّى لتجارب مستقاة من ميادين تعاملٍ مهيكَل قضويًا على نحو أقوى فأقوى على الدوام مع موضوعات قابلة للإدراك وقابلة للتحكّم بها، أن تنزلق في صلب التواصل. إن الرموز الدينية انعتقت من وظائف التكييف والسيطرة على الواقع، وهي تصلح خصّيصًا لربط الاستعدادات السلوكية والطاقات المحرّكة التي تخلّصت من البرامج الفطرية، مع وسط التواصل الرمزي.

هذه الفرضية نطقت بها ملاحظات دوركهايم على الرموز الإحاثية (die Paläosymbole) في سياقات الممارسة الطقوسية: «أن يكون شعارٌ ما بالنسبة إلى كل نوع من المجموعات مركزًا مفيدًا للمّ الشمل، هو أمر من نافلة القول أن نبرهن عليه، فمن حيث ما يعبّر الشعار عن الوحدة الاجتماعية في شكل مادّي، يجعلها محسوسة أكثر عند الكلّ، ولهذا السبب، كان ينبغي أن يتمّ تعميم استخدام رموز الشعارات بمجرّد أن ولدت الفكرة. بل أكثر من ذلك، هذه الفكرة كان ينبغي أن تنبجس في شكل عفوي من الحياة المشتركة، ذلك أن الشعار ليس إجراء مناسبًا من شأنه أن يجعل الشعور الذي يملكه المجتمع عن نفسه أكثر وضوحًا، بل يصلح من أجل خلق هذا الشعور، إنه هو ذاته عنصر مكوّن. وبالفعل، فإن كل وعي فردي هو مستغلق على ذاته، ولا يستطيع أن يتواصل مع وعي الغير إلا بمساعدة العلامات، حيث تعبّر الحالات الباطنية عن نفسها. وكي يؤدّي هذا التبادل بين وعي وآخر إلى إرساء اتحاد [روحي] (Kommunion)، نعني إلى انصهار بين كل المشاعر الفردية[57] في شعور مشترك واحد، فإنه ينبغي على العلامات أن تعبّر عنها وأن تنصهر بدورها في علامة واحدة بعينها. وعند ظهور هذا الانصهار يشعر الأفراد بأنهم يوجدون في

---

(57) في نصّ دوركهايم نقرأ: «العناصر الجزئية» (Ibid., p. 65). (المترجم)

تناغم واحد ويكوّنون وحدة أخلاقية. إنه بإطلاق الصرخة عينها والنطق بالكلمة عينها والقيام بالإيماءة عينها في صلة بعين الموضوع، يوجدون ويشعرون بأنهم في تناغم»[58].

إن المرء ليرى التشابهات البنيوية التي توجد بين الأفعال الطقوسية والتفاعلات التي تتمّ بتوسّط الرموز والموجّهة (gesteuert) عبر الإشارات. وإن الرموز الإحائية إنما تمتلك دلالةً لم تصبح متمايزة على جهات عدّة (modal)، وتتوفر في شكل إشارات على قوّة موجّهة للسلوك. ومن جهة أخرى، فقدت الأفعال الطقوسية وظائفها التكييفية، وتصلح كي ترسي وتحفظ هوية جمعية[59]، بفضلها يمكن قيادة التفاعل أن تتحوّل من برنامج نشوئي مترسّخ في كائن عضوي مفرد، إلى برنامج ثقافي متقاسَم على نحو تذاوتي. وهذا البرنامج لا يمكن أن يتمّ إرساله إلا إذا تمّ التأمين على الوحدة التذاوتية لجماعة تواصلية (Kommunikationsgemeinschaft). تستطيع المجموعة أن تتشكّل في قوام يخصّها من جهة ما تدرك على نحو رمزي بؤرة الحوافز (Motivhaushalt) التي تحرّك الأفراد المتشاركين وتكون مهيكَلة عبر المضامين الدلالية **عينها**. إن طابع الطقوس، الذي هو في الأغلب اسمي - إفصاحي (appellativ-expressiv)، إنما يشير إلى أن بقايا غريزية قد تمّ امتصاصها وتصعيدها في شكل رمزي - وفي الأرجح على أساس الأعمال الطقوسية (Ritualisierungen) التي تظهر لدى الحيوانات على نحو مخصوص في مجال أفعال الإزاحة (Übersprunghandlungen)[60] ذات المشاعر المتضاربة[61].

(ب) إذا ما فهمنا من الوعي الجمعي، كما تمّ اقتراحه قبلُ، إجماعًا عبره تتشكّل هويةُ مجموعة من جنسه أوّل مرة، فإنه ينبغي أن نفسّر بأي وجه من شأن هذه البنية الرمزية الخالقة للوحدة أن تتّصل بكثرة المؤسّسات والأفراد المنشّئين

---

(58) Durkheim, *Die elementaren*, p. 315.

(59) «وتصلح كي ترسي وتحفظ هوية جمعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 65). (المترجم)

(60) مصطلح مستعمل في علم النفس التربوي. يراجع: سوزانا ميلر، **سيكولوجية اللعب**، ترجمة حسن عيسى، سلسلة عالم المعرفة 120 (كانون الأول/ ديسمبر 1987)، ص 34. (المترجم)

(61) I. Eibl-Eibesfeld, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung* (München: 1967), pp. 109 ff., 179 ff.

اجتماعيًا. يتكلّم دوركهايم على مولد كل المؤسّسات الكبرى انطلاقًا من روح الدين[62]. وذلك يجب أن يعني أوّل الأمر أن صلاحية المعايير إنما لها أساس أخلاقي، وأن الأخلاق هي من جهتها تتجذّر في صلب المقدّس، في أوّل الأمر كان للمعايير الخلقية والقانونية طابع الأحكام الطقوسية. وكلّما تمايزت المؤسّسات، صار الرابط مع الممارسة الطقوسية على الرغم من ذلك أكثر تراخيًا. إن الدين لا يتكوّن من الأفعال الطقوسية فحسب. وأظنّ أن الأصل الديني للمؤسّسات لا يكتسب معنى غير مبتذل إلا عندما نهتمّ بالتأويل الديني للعالم باعتباره حلقة رابطة بين الهوية الجمعية من جهة والمؤسّسات من جهة أخرى.

كان لِصور العالم في مجتمعات الحضارات الكبرى، من بين أشياء أخر، وظيفةُ شرعنة السيادة (Herrschaftslegitimation). كانت تمنح طاقة تعليل (Begründung)[63] يمكن أن تُستعمل من أجل تبرير (Rechtfertigung) النظام السياسي، والأسس المؤسّساتية للمجتمع عمومًا. وبالتالي كانت تسند السلطة الأخلاقية أو صلاحية المعايير الأساسية. وإن قوّة الشرعنة (die legitimierende Kraft)[64] التي تنطوي عليها الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم إنما تجد تفسيرها، كما أكّد فيبر على ذلك، قبل كل شيء من واقع أن المعرفة الثقافية يمكن أن تعثر على الموافقة (Zustimmung) المحفَّزة في شكل عقلاني. على غير ذلك يجري الأمر مع صور العالم المنتشرة في المجتمعات القبلية التي لم تتبلور فكريًا، والتي هي بلا ريب توفر طاقة تعليل سردية، لكنها لا تزال شديدة الاختلاط مع منظومة المؤسّسات إلى حدّ بحيث **تشرح** [هي] هذه المنظومة أكثر ممّا **تشرّع** لها في شكل لاحق. إن صور العالم هذه تهيئ قرانًا تناسبيًا بين الإنسان والطبيعة والمجتمع، يتمّ تمثّله في المفاهيم الأساسية للقوى الأسطورية باعتباره كلًّا جامعًا (Totalität). ولأن صور العالم هذه تشترع (entwerfen) كلًّا جامعًا، فيه يتّصل كل شيء مع كل شيء، فهي تثبّت الهوية الجمعية للمجموعة أو للقبيلة تثبيتًا ذاتيًا على النظام الكوسمولوجي وتُدمج هذا الأخير في المنظومة الاجتماعية للمؤسّسات. وفي الحالة القصوى،

(62) Durkheim, *Die elementaren*, p. 561.

(63) في معنى البرهنة على الشيء والاستدلال عليه بالعلل والأسباب. (المترجم)

(64) القوّة المانحة للمشروعية، المشرعِنة، (المترجم)

تشتغل صورة العالم بمنزلة سير لنقل الحركة (Transmissionsriemen) من شأنه أن يحوّل التوافق الديني الأساسي إلى طاقات للتضامن الاجتماعي، وأن ينقله إلى المؤسسات الاجتماعية وأن يمنح هذه الأخيرة سلطة أخلاقية.

بيد أنه من أجل تحليل وجه الصلة بين الإجماع المعياري وصورة العالم ومنظومة المؤسّسات سوف يكون من الأهمّية بمكان أن يتحقّق الربط عبر قنوات التواصل اللغوي. وفي حين أن الأفعال الطقوسية توجد على المستوى قبل اللغوي، فإن صور العالم الدينية ملحقة بالفعل التواصلي. إنه من صور العالم، ومهما كانت متقادمة، إنما يتغذّى تأويل الوضعيات (Situationsdeutungen) الداخل في التواصل اليومي، وإنه عبر هذه المسارات من التفاهم فحسب إنما تستطيع صور العالم بدورها أن تنتج نفسها مرة بعد مرة. وإنما لهذا الارتجاع هي تدين في شكل المعرفة الثقافية، معرفة ترتكز سواء على التجارب العرفانية أو على تجارب الإدماج الاجتماعي. ثمّ (nun) إن دوركهايم، في الأجزاء الإبيستيمولوجية من سوسيولوجيا الدين التي وضعها، لم يغفل قط دور اللغة في شكل كامل: «إن نسق المفاهيم الذي به نفكّر في الحياة اليومية هو النسق الذي تعبّر عنه مفردات لغتنا الأمّ، إذ إن كل لفظ إنما يشير إلى مفهوم ما»[65]. إلا أنه وبشكل سابق لأوانه[66] يُدرج الأمرين كليهما، الأساس المشترك للإجماع المعياري الذي تمّ بشكل طقوسي وتذاوتية المعرفة المنتَجة عبر الأفعال الكلامية، وذلك تحت مفهوم الوعي الجمعي نفسه. ولهذا بقي من غير الواضح كيف يكون من شأن المؤسّسات أن تفترع صلاحيتها من المصادر الدينية للتضامن الاجتماعي. هذا المشكل لا يمكن أن ينحلّ إلا متى ما راعينا أن الممارسة الدنيوية اليومية تجري عبر مسارات التفاهم المتمايزة لغويًا، وأنها تجبرنا على تخصيص ادّعاءات الصلاحية من أجل أفعال ملائمة للوضعيات[67] في السياق المعياري للأدوار

---

(65) Ibid., p. 579.

(66) «وبشكل سابق لأوانه» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 67). (المترجم)

(67) «من أجل أفعال ملائمة للوضعيات» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 67). (المترجم)

والمؤسّسات[68]. إن الفعل التواصلي هو **نقطة التفرّع** (Verzweigungsstelle) بالنسبة إلى طاقات التضامن الاجتماعي.

(ج) إن إهمال البُعد المتعلّق بالتفاهم اللغوي يفسّر أيضًا الاثنينية غير المُرضية التي أقرّها دوركهايم بالنسبة إلى علاقة الفرد والمجتمع. إن الذات من شأنها أن تنقسم، كذا بدا له الأمر، إلى مكوّنين متنافرين، أي إلى جزء ليس منشأً اجتماعيًا، خاضعٍ إلى المصالح الخاصة ومقتضيات حفظ النفس، من جهة، وإلى جزء أخلاقيٍّ، موسوم بهوية المجموعة، من جهة أخرى: إلى «كائن فردي، يمتلك قاعدته في الجهاز العضوي (Organismus)، ويكون مجالُ فعله بذلك محدودًا في شكل دقيق، وإلى كائن اجتماعي، يمثّل فينا الحقيقة الفعلية العليا في المجال الفكري والخلقي التي يمكننا أن نتعرّف إليها عبر التجربة: وأنا أعني بذلك المجتمع»[69]. إن تقسيم العالم (Universum) الاجتماعي إلى مجاليْ الدنيوي والمقدّس إنما يتكرّر نفسانيًا في تضادّ الجسد والنفس (Leib und Seele) أو تضاد الجسم والروح (Körper und Geist)، في تنازع الميول والواجبات، والحساسية والذهن. وإن دوركهايم إنما يظلّ هنا على نحو أكثر وضوحًا من أي موضع آخر حبيس النزعة الذهنية لمفاهيم فلسفة الوعي. إنه يميز بين حالات الوعي الفردي وحالات الوعي الجمعي، لكن كليهما يسوغان بوصفهما حالتيْ وعي لدى الفرد: «توجد فيه فعلاً مجموعتان من حالات الوعي، تتباين في ما بينها في أصلها وماهيتها والغايات التي تصبو إليها. بعض الحالات تعبّر عن جهازنا العضوي والموضوعات التي يكون في أوثق علاقة معها فحسب. ومن حيث هي فردية صرفة، فهي لا تربطنا إلا بأنفسنا، ونحن لا نستطيع أن نفصلها عنّا بمقدار ما أننا لا نستطيع أن ننفصل عن جسمنا. أما الحالات الأخرى فهي على الضدّ من ذلك، إنما تتأتّى إلينا من المجتمع، تفصح عنه فينا، وتربطنا بشيء يتجاوزنا. ومن حيث هي حالات جمعية، هي غير شخصية، تُحيلنا إلى غايات نحن نمتلكها في

---

(68) إن النقد الذي وجّهه بارسونز إلى دوركهايم إنما يبدأ في هذا الموضع؛ وما يفتقده عنده هو إقامة تمايز واضح بين مستوى القيم الثقافية ومستوى القيم التي تمّت مأسستُها، بمعنى المعايير التي تنشئ وضعية مرجعية عبر الأدوار الاجتماعية: Parsons, «Durkheim's Contribution,»

يراجع أيضًا: G. Mulligan and B. Lederman, «Social Facts and Rules of Practice,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1977), pp. 539 ff.

(69) Durkheim, *Die elementaren*, p. 37.

شكل مشترك مع أناس آخرين، وإنما عبرها بالذات، وعبرها فحسب، نستطيع أن نتواصل مع الغير»[70].

إن الفرد يَدين بهويته باعتباره شخصًا في شكل حصري إلى التماهي مع سمات الهوية الجمعية أو إلى استبطانها، إن الهوية الشخصية هي مرآة تعكس الهوية الجمعية[71]: «ليس صحيحًا إذًا أن نعتقد أنه كلّما كنّا أكثر شخصيين، كنّا أكثر فردانية»[72]. إن المبدأ الوحيد للتفرّد (Individuierung) هو الموقع الزمني – المكاني للجسد وطبيعة الحاجة التي تمّ إدخالها مع الجهاز العضوي في مسار التنشئة الاجتماعية؛ «الانفعالات»، كما قال دوركهايم في إشارة إلى التقليد الكلاسيكي. وإذا ما تذكّر المرء بأي مقدار من القوّة تكون التجارب الذاتية مصطبغة بالثقافة، فإن هذه الأطروحة لن تكون مستساغة. ما عدا ذلك، خاض دوركهايم في تلكم الظواهر التي أشار إليها فرايزر (Frazer) بعبارة «الطوطمية الفردية»، إذ توجد لدى عدد من القبائل الأسترالية طوطمات ليس بالنسبة إلى العشيرة كلّها فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الأفراد المعزولين، وهي متمثّلة بوصفها تشير إلى «أنا آخر» (ein Alter Ego) له وظيفة الولي الحامي (der Schutzpatron). وهذه الطوطمات الفردية ليست مفروضة أو **مُملاة** (zugeschrieben)، مثل الطوطم الجمعي، بل **مكتسبة** بطريقة عادية من طريق التقليد الطقوسي. وفي حالات أخرى، يكون الاكتساب اختياريًا؛ وحدهم يجهدون كي يحصلوا على طوطم يخصّهم، أولئك الذين يريدون الترفّع عن الكيان الجمعي[73]. وبطريقة مشابهة لعملية إعطاء الاسم، المنتشرة على نحو كوني، يتعلق الأمر بخطّة (Einrichtung) من أجل إقامة تمايز بين الهويات الشخصية. وهي تسمح برسم علامة ليس على عدد كبير من الأجسام فحسب، بل أيضًا على عدد كبير من الأشخاص. ومن الجلي أن الفردية (Individualität) أيضًا هي ظاهرة منتَجة اجتماعيًا، هي حصيلة مسار التنشئة الاجتماعية ذاته، وليست تعبيرًا عن حاجة طبيعية تنفلت عن التنشئة الاجتماعية.

---

(70) Durkheim, *La Science*, p. 330.

(71) «إن الهوية الشخصية هي مرآة تعكس الهوية الجمعية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 68). (المترجم)

(72) Durkheim, *Die elementaren*, p. 369.

(73) Ibid., pp. 499 ff.

إن ميد يتصوّر الهوية الشخصية تمامًا مثل دوركهايم باعتبارها بنيةً تنبثق عن القبول بانتظارات سلوكية معمَّمة اجتماعيًا: إن «أنا – الهوية»[74] إنما هو الكثرة المنظَّمة من المواقف التي يأخذها المرء من الشخصيات المرجعية[75].

بيد أنه على خلاف دوركهايم، ينطلق ميد من أن تكوّن الهوية إنما يتمّ عبر وسط التواصل اللغوي، ولأن ذاتية النوايا والأمنيات والمشاعر الخاصة لا تفلت أبدًا عن هذا الوسط، فإن جهازيْ «الأنا النحوي» و«الأنا الفردي» (die Instanzen von «I» und «Me»)، «الأنا» و«الأنا الأعلى» (Ich und Über-Ich)، ينبثقان من مسار التنشئة الاجتماعية نفسه. ويتّخذ ميد من هذه الناحية موقفًا مضادًّا، مقنعًا إزاء دوركهايم: إن مسار التنشئة الاجتماعية هو في الوقت ذاته مسار التفرّد أو بناء الفرد. ويعلّل ميد هذا الأمر بالإشارة إلى تباين المنظورات التي يتّخذها المتكلّمون والمستمعون بحسب مواقفهم. وكمبدأ للتفرّد لا يذكر ميد الجسد وإنما **بنية منظورية** يتمّ إرساؤها من خلال **الأدوار التواصلية** للمتكلّم والمخاطب والغائب. إن ميد وهو يُدخل عبارة «نفسي» (Me) بالنسبة إلى هوية الفرد المنشَّأ اجتماعيًا، يربط الاضطلاع بالأدوار الناجعة للتنشئة الاجتماعية مع الوضعية الكلامية التي من خلالها ينخرط المتكلّمون والمستمعون في علاقات بيشخصية بوصفهم منتمين إلى مجموعة اجتماعية. توجد «نفسي» بالنسبة إلى الرأي الذي يمنحه «الأنا» إلى «الغير» ضمن تفاعل ما، عندما يقوم هذا «الأنا» بعرضٍ عمل كلامي (Sprechaktangebot). وهذا الرأي من شأن «الأنا» أن يكتسبه من ذاته، وذلك بأن يتّخذ بالضبط منظور «الغير» عندما يقوم هذا «الغيرُ» بتوسّل «الأنا»، أي يتوسّلني **أنا نفسي** (mich)، يعدنـي **أنا نفسي** (mir) بشيء ما، ينتظر **منّي شيئًا** ما، يخافنـي، يكرهني، يُسرّ بي ...إلخ. بيد أن العلاقة البيشخصية بين المتكلّم والمخاطَب، بين أنا وأنت، بين ضمير المتكلّم وضمير المخاطَب، مصوغة على شاكلة بحيث إن «الأنا» بتبنّيه منظور خصم ما لا يمكنه أن يتملّص من دوره التواصلي الخاص. إن

---

(74) بالإنكليزية في النص الألماني: das «Me» (المترجم)

(75) Mead, *Geist*, p. 245.

في كتاباته في سوسيولوجيا الثقافة، طوّر دوركهايم مفهومًا عن الاستبطان له قرابة مع مفهوم فرويد وميد. يراجع: T. Parsons, «Foreword,» in: E. Durkheim, *Education* (New York: 1956; Newied: 1973).

«الأنا» وهو يتّخذ موقف الآخر، كي يتملّك انتظاراته، لا يعفي نفسه من دور ضمير المتكلّم: إنه يظلّ **هو نفسه** الذي ينبغي عليه، في دور «الأنا»، أن يحقّق نماذج السلوك المضطلَع بها والمستبطَنة بادئ الأمر من طرف «الغير».

إن الموقف الإنجازي الذي يتّخذه «الأنا» و«الغير» (Alter)، عندما يفعلان الواحد مع الآخر في شكل تواصلي، إنما هو مقرون بالمسبّقة (Präsupposition) القاضية بأن «الآخر» (der Andere) يستطيع أن **يتّخذ موقفًا** إزاء عرض الفعل الكلامي الخاص بي من طريق «نعم» و«لا». ومضمار الحرية هذا لا يمكن «الأنا» أن يتخلى عنه حتى عندما يطيع، إن صحّ التعبير، أدوارًا اجتماعية ما، وذلك أن البنية اللغوية التي من شأن علاقة ما بين الفاعلين من ذوي الأهلية (Zurechnungsfähig) إنما توجد مثبَّتة في صلب نماذج السلوك المستبطَنة. ولهذا السبب فإنه مع «أنا الذات» (Me) إنما ينشأ أيضًا في مسار التنشئة الاجتماعية وعلى وتيرة أصلية واحدة، ضربٌ من «أنا المتكلّم (I)»، وانطلاقًا من هذه البنية المضاعفة ينتج مفعول التفرّد الناجم عن مسارات التنشئة الاجتماعية. إن النموذج بالنسبة إلى العلاقة بين هذين الجهازين هو «الإجابة» التي من شأن مشارك في التواصل يتّخذ موقفًا بواسطة «نعم» و«لا». أي إجابة سوف يقدّمها «الأنا» في كل مرّة، وكيف سيتّخذ موقفًا، أمر لا يمكن أن يُعرَف من طرفه هو ولا من أي طرف آخر: «ربّما هو سوف يلعب جيدًا، وربّما سوف يقترف خطأ. إن ردّة الفعل تجاه هذه الوضعية... هي غير يقينية، وإن هذا اللّايقين هو الذي يشكّل 'الأنا'»[76].

من خلال الطريقة، أو الكيفية، التي بها يتسنّى للفاعل (der Handelnde) على نحو تواصلي أن يؤدّي دوره الاجتماعي، يؤكّد ميد لحظة التلقائية وعدم إمكان التكهّن. إن الفاعل (der Aktor) هو مكرَه بمجرّد بنية التذاوتية اللغوية على أن يكون **هو ذاته** حتى في السلوك المطابق للمعايير. ففي الفعل التواصلي، مهما كان محكومًا عبر المعايير، لا يمكن بالمعنى الأساسي أن يتمّ انتزاع **المبادرة** من أي كان، لا أحد يمكنه أن يمنح المبادرة: «إن 'الأنا' يمنح الشعور بالحرية، بالمبادرة»[77] – أن نمسك بزمام المبادرة، يعني، أن نبدأ شيئًا جديدًا، أن نستطيع

(76) Mead, *Geist*, p. 219.

(77) Ibid., p. 221.

القيام بشيء مدهش[78]. «إن الفصل بين ’أنا المتكلم‘ و’أنا الذات‘ ليس شيئًا خياليًا (Fiktion) أبدًا. إنهما غير متطابقين، لأن «الأنا» ليس قابلًا أبدًا للإحصاء في شكل كامل. إن من شأن ’أنا الذات‘ أن يستدعي ضربًا من ’أنا المتكلم‘ عندما نقوم بتحقيق واجباتنا... لكن «الأنا» هو دائمًا مختلفٌ شيئًا ما عمّا تستدعيه الوضعية... وإنما معًا هما يكوّنان شخصيةً كما تظهر في التجربة الاجتماعية... إن الذات (das Selbst) هي في جوهرها مسار اجتماعي، يتألّف من هذين الطورين المتباينين. فإذا لم يوجد هذان الطوران، فإنه لن توجد أي مسؤولية واعية، ولا أيضًا أي تجارب جديدة»[79].

إن الصعوبة التي وجدها دوركهايم في تفسير كيف تسلك هوية المجموعة بإزاء هوية المنتمين إليها قد جعلتنا نتصدّى مرّة أخرى إلى تحليل ميد للعلاقات بين «أنا المتكلّم» و«أنا الذات». في المرّة الأولى، كنّا قد أولينا اهتمامنا للكيفية التي بها ينشأ، بالنسبة إلى المراهق، عالمٌ ذاتي من تجارب الحياة المتاحة له على نحو مفضَّل، ينشأ في شكل مكمّل لبناء عالم اجتماعي مشترك. وفي هذا السياق استطاع ميد باختياره مصطلح «أنا» أن يرتكز على الدلالة التي تأخذها هذه العبارة في الجُمل المتعلقة بتجارب الحياة (Erlebnissätzen)[80]، وبالتالي في الجمل التي يستخدمها متكلّمٌ ما في النمط الإفصاحي. أما في السياق الحالي، فإن المفهوم قد أخذ دلالة أخرى. إن اختيار مصطلح «أنا» إنما يرتكز الآن على الدلالة التي تأخذها هذه العبارة في المكوّنات المتضمّنة-في-القول (illokutionär) للأفعال الكلامية، حيث تظهر سوية مع عبارة تفصح عن موضوع في ضمير المخاطب. إن المعنى الإنجازي يشير إلى العلاقة البيشخصية بين «أنا» و«أنت»، وبالتالي إلى بنية معينة للتذاوتية اللغوية التي تمارس على المراهق **إكراهًا شديدًا على التفرّد**. ومن جديد ينكشف الفعل التواصلي بوصفه موضعًا **للتفرّع** (Verzweigung) إلى طاقات للتضامن الاجتماعي، إلا أننا في هذه المرّة لم ننظر إلى موقع التوصيل

---

(78) هذه الرؤية وضّحتها حنّه أرندت ضمن: H. Arendt, *Vita Activa* (München: 1956), pp. 164 ff.

(79) Mead, *Geist*, p. 221.

(80) الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، وليس «الجمل في ضمير المتكلّم» (first-person sentences)، كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 60). (المترجم)

(Schaltstelle) من جانب التنسيق بين الأفعال، بل من جانب التنشئة الاجتماعية، وذلك كي نكتشف بأي وجه يعلن الوعي الجمعي عن نفسه، عبر القوى المتضمّنة-في-القول، ليس للمؤسّسات، بل للأفراد.

من أجل إزالة الطابع المجازي الذي لا يزال يشوب الأجوبة الموقتة المستندة إلى دوركهايم وميد عن السؤالين الأساسيين للنظرية الكلاسيكية في المجتمع، نريد أن نتصدّى مرة أخرى للمناقشة المتعلقة بالبنى العامة للتفاهم اللغوي وذلك تحت جوانب تكوينية. ولكن قبل ذلك أودّ أن أثبّت نتائج التأويل الذي قمت به لنظرية دوركهايم في الدين.

تكوّن نواة الوعي الجمعي إجماعًا معياريًا يتهيأ ويتجدّد في الممارسة الطقوسية لجماعة من المؤمنين (Glaubensgemeinschaft). ومن هنا يولي المنتمون إليها وجوههم قِبلة الرموز الدينية، وتتمثّل الوحدة التذاوتية لهم في شكل مفهومات المقدّس. هذه الهوية الجمعية تحدّد دائرة الذين يفهمون أنفسهم بوصفهم منتمين إلى المجموعة الاجتماعية نفسها ويمكنهم أن يتكلّموا على أنفسهم في الجمع تحت ضمير المتكلّم. إن الأفعال الرمزية للطقوس يمكن أن تُتصوّر بوصفها بقايا من طبقة تواصلية تمّ تجاوزها بعدُ في ميدان التعاون الاجتماعي الدنيوي. وإن المنحدر التطوّري بين التفاعل بتوسّط الرموز والتفاعل المحكوم بمعايير هو ما يجعل ممكنًا عزل ميدان مقدّس ما عن الممارسة اليومية. وهذا العزل كان يتمّ بعدُ في نطاق المجتمعات البدائية على مستوى الفعل المحكوم بمعايير، حيث تكوّنت، من جهة أولى، منظومة من المؤسّسات، ومن جهة ثانية، البنيةُ الخاصة بأفراد منشَّئين اجتماعيًا، ومن حيث نشأة النوع، فإن انبثاق المؤسّسات وتشكّل الهويات يرسمان أنحاء من التناظر مع بناء العالمين الاجتماعي والذاتي الذي اتّبعه ميد على مستوى نشأة الفرد.

ثمّ إن دوركهايم حاول ردّ الصلاحية المعيارية للمؤسسات إلى توافق معياري أساسي متقيد بالرموز الدينية، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي حاول بها أن يرجع الهوية الشخصية للأفراد المنتمين إلى المجموعة، إلى الهوية الجمعية للمجموعة، المعبَّر عنها في هذه الرموز. فإذا ما نظرنا من قربٍ تبين لنا مع ذلك أن التواصل اللغوي يضطلع في الحالتين **بوظيفةِ توسّطٍ** على قدر من الأهمّية. إن

الفعل المحكوم بمعايير إنما يفترض الخطاب النحوي باعتباره وسطًا تواصليًا. إن الارتباط بين الوعي الجمعي، من جهة، وبين المعايير التي يمكن استخدامها في وضعيات مخصوصة وبنى الشخصية التي يمكن عزوها إلى الأفراد، من جهة أخرى، إنما يظلّ غير واضح، ما دامت بنية التفاهم اللغوي لم يقع تفسيرها. إن الرمزية الدينية إنما تمثّل واحدًا من الجذور **قبل اللغوية** الثلاثة للفعل التواصلي، إلا أنه عبر الفعل التواصلي وحده يمكن طاقات التضامن الاجتماعي، المترسّخة في الرمزية الدينية، أن تتوسّع وأن تتفرّع، وأن يتمّ الإعلان عنها باعتبارها سلطة أخلاقية، أكان ذلك للمؤسّسات أم للأشخاص.

إن ما هو مزعج في هذا الجذر هو كونه **منذ أوّل أمره** (von Haus aus) من طبيعة رمزية. وإن التعامل العرفاني مع الموضوعات القابلة للإدراك والقابلة للتحكّم فيها إنما يوجد كذلك، مثل الإفصاح عن تجارب الحياة عبر إثارة حواسّنا أو رغباتنا، في اتصال مع الطبيعة الخارجية أو الباطنية، إنها في تماسّ مع واقعٍ لا يتعالى على اللغة فحسب، بل أيضًا هو حرّ أو عارٍ من البنى الرمزية. إن عرفانياتِ (Kognitionen) الإنسان وتعبيراته، مهما كانت مصطبغة لغويًا، يمكن أن نعود بها إلى حدّ التاريخ الطبيعي لأعمال الذكاء والإيماءات التعبيرية الحيوانية. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الوعي المعياري ليس له أي مرجعية **خارجة-عن-اللغة** مبتذلة بالمقدار ذاته، وبالنسبة إلى الإلزامات فإنه لا يوجد، كما هو الشأن بالنسبة إلى الانطباعات الحسية أو الرغبات، متضايفات (Korrelate) قطعية في التاريخ الطبيعي. ومع ذلك فإن الوعي الجمعي وذلك الإجماع المعياري المرتكز على رموز إحائية والهوية الجمعية التي يحملها إنما هي أمورٌ تضمن لتجارب الحياة القائمة على الواجب والإلزام ضربًا من الاتّصال مع واقعٍ إن لم يكن **خلوًا من الرموز فهو سابق على اللغة**؛ إنها «أقدم» عهدًا من التفاعل الّذي يتمّ بتوسّط الخطاب النحوي.

سوف أنطلق الآن من الفرضية القاضية بأن الخطاب النحوي إنما يتميز من لغة الإشارات عبر تمايز وانضمام من مستوى آخر بين تلك المكوّنات التقريرية والاسمية والإفصاحية التي تكوّن في بادئ الأمر وحدة منتشرة. إن العلاقات العرفانية مع الطبيعة الخارجية والعلاقات الإفصاحية مع الطبيعة الباطنية إنما هي جميعًا متجذّرة في ما قبل اللغة، وهي مندمجة مع العلاقات الإلزامية التي هي

أيضًا **سابقة على اللغة** إلا أنها **متجذّرة رمزيًا**، على مستوى الأفعال الكلامية، ومن ثمّ هي متحوّلة أيضًا. وإذا ما قبلنا فضلًا عن ذلك بأن تاريخ نشأة اللغة مترسّب في البنى الصورية للفعل الكلامي، فإنه سوف ينبغي أن يكون بمقدورنا أن نختبر، على الأقلّ في شكل غير مباشر، فرضية الجذور الثلاثة للفعل التواصلي. وبلا ريب ينبغي عندئذ ألا تغفل أعيننا عن أننا لا نستطيع أن نجري الوصف الصوري - التداولي إلا في أفق الفهم الحديث للعالم.

## (3) استطراد في الجذور الثلاثة للفعل التواصلي

ميزنا في الأفعال الكلامية بين مكوّنات بنيوية ثلاثة: الجزء القضوي والجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي. وإذا ما استندنا إلى الشكل العادي (Normal form) لفعل كلامي ما (من قبيل أنا أحكي لك أن «p»؛ أنا أعدك بأن «q»، أنا أقرّ لك بأن «ع»)، أمكننا القول إن المكوّن القضوي هو ممثَّل عبر جملة مستقلّة ذات محتوى قضوي («'-»، أن «p'»). وكل واحدة من هذه الجمل يمكن أن تُحوَّل إلى جملة تقريرية ذات محتوى وصفي. ويمكن أن تُفسَّر بنيتها بحسب الحالة المخصوصة للجملة الحملية البسيطة (كما على سبيل المثال «إن الكرة هي حمراء»). وإن المكوّن المتضمّن-في-القول هو في الشكل العادي ممثَّل عبر جملة إنجازية رئيسة، هي تتألّف من ضمير المتكلّم في الحاضر (بوصفه تعبيرًا عن الذات (Subjektausdruck)) بمساعدة فعل (Verb) إنجازي (ذي وظيفة حملية) ومن ضمير المخاطب (بوصفه موضوعًا (Objekt)). إن بنية هذه الجمل يمكن أن تُحلَّل بحسب الحالة الخاصة للأفعال الكلامية المقيدة في شكل مؤسّساتي التي من خلالها يفي الفاعل بمعيار مفرد جيد التحديد (مثل رهان أو تهنئة أو زواج). وإن المكوّن الإفصاحي إنما يظلّ في الشكل العادي ضمنيًا، إلا أنه يمكن دائمًا أن يُوسّع إلى جملة إفصاحية. وهذه الأخيرة تتألّف من ضمير المتكلّم في الحاضر (بوصفه تعبيرًا عن الذات) كما أيضًا بمساعدة فعل (Verb) قصدي (ذي وظيفة حملية)، في حين أن موضوعًا ما (على سبيل المثال «أنا أحبّ نون») أو وضعًا ما للأشياء تمّت تسميته (أنا أخشى أن «p») هو الذي يأخذ مكان الموضوع المنطقي.

إن ما يشهد على استقلالية هذه المكوّنات البنيوية الثلاثة هو أن كل واحد منها يكشف في كل مرة عن خصوصيات ذات دلالة. مع كل مكوّن تقترن سمة مميزة **ما**، هي عنصر مقوّم بالنسبة إلى التفاهم المتمايز نحويًا بعامة. إن **الجمل التقريرية** يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة. ومن خلالها كشفت سيمانطيقا الحقيقة عن الترابط الداخلي بين الدلالة والصلاحية على نحو نموذجي. ومن طريق **الجمل الإنجازية** وبمجرّد أن يقول شيئًا ينفّذ المتكلّم فعلًا ما. ومن خلالها برهنت نظرية الأفعال الكلامية على الترابط الداخلي بين الكلام والفعل. إن الجمل الإنجازية لا يمكن أن تكون لا صائبة ولا خاطئة، لكن الأفعال التي تمّ تنفيذها بمساعدتها يمكن أن تُفهَم بوصفها تكملة للتوصيات (Geboten) (من قبيل «يجب أن تقدّم يد العون إلى 'أ'»). وأخيرًا فإن **الجمل الإفصاحية** تمتلك، بالمقارنة مع الجمل التقريرية، خصوصية أنه عندما يتعلّق الأمر باستخدام ذي معنى فإنه لا صلتها بالموضوع ولا محتواها يمكن أن يكونا محلّ نزاع. إن أي تطابق خاطئ (Fehlidentifizierung) هو مستبعَد، كما أي نقد لمعرفة ما يمتلك المتكلّم إليها مدخلا مفضّلًا. وفي هذه الجمل تمكن البرهنة على الترابط الداخلي بين القصد والدلالة، بين المقصود والمقول. وفي ما عدا ذلك فإنه لا يوجد بين الجمل التقريرية والجمل المعيارية والجمل الإفصاحية أي استمرارية منطقية من النوع الذي يمكّن من أن نستنبط من جمل تنضوي إلى فئة معينة جملًا من فئة أخرى. إن المكوّنات البنيوية للفعل الكلامي لا يمكن أن يردّ أحدها إلى الآخر.

ما يهمّنا الآن هو كيف تُعزى (Zuordnung) هذه المكوّنات الثلاثة للفعل الكلامي إلى العرفانيات (Kognitionen) والإلزامات والإفصاحات. حين يستأنس المرء، على سبيل المقارنة، **بالمتلازمات قبل اللغوية** المعروفة من البحث السلوكي، فهو سيرى بأي وجه تتغير هذه المتضايفات على المستوى اللغوي. إن الإدراكات (Wahrnehmungen) والتمثّلات، مثلها مثل السلوك التكيفي، إنما تتبنّى بنيةً قضوية. وإن التضامن المنتج من طريق الطقوس والإلزامات الواجبة تجاه الكيان الجمعي من شأنهما أن ينقسما على مستوى الفعل المعدَّل بمعايير، من جهة، إلى الاعتراف البيذاتي بالمعايير القائمة، ومن جهة إلى حوافز الفعل المطابقة للمعايير. وإن الإفصاحات المرتبطة بالجسد والظاهرة تلقائيًا هي من شأنها، متى تمّ تعويضها بتعبيرات لغوية أو تمّ تأويلها عبرها، أن تفقد طابعها

اللّاإرادي. إن التعابير الإفصاحية (expressive Äusserungen) إنما تخدم المقاصد التواصلية، ويمكن أن يتمّ إدخالها في شكل قصدي.

ما إن أخذت الأعمال التواصلية هيئة الخطاب النحوي حتى نفذت البنية الرمزية إلى **كل** مكوّنات التفاعل: سواء الإحاطة العرفانية/ الأداتية بالواقع أو آلية التوجيه التي تنسّق سلوك مختلف المشاركين في التفاعل، أو أيضًا الفاعلون باستعداداتهم السلوكية، هم جميعًا مرتبطون بالتواصل اللغوي ومهيكَلون رمزيًا على نحو عميق. وفي الوقت ذاته، فإن هذا التحويل للمعارف والإلزامات والإفصاحات على قاعدة لغوية هو ما يمكّن أوّل مرّة من أن تضطلع الوسائل التواصلية من جهتها بوظائف جديدة: ففضلًا عن وظيفة **التفاهم** (Verständigung)، هناك أيضًا وظيفة **تنسيق الفعل** ووظيفة **التنشئة الاجتماعية** للفاعلين. فتحت الجانب المتعلّق بالتفاهم (Verständigung)[81] تصلح الأعمال التواصلية من أجل **تبليغ** (Vermittlung) **المعرفة المختزنة ثقافيًا**: إن التراث الثقافي من شأنه أن يعيد إنتاج نفسه، كما بينا ذلك، عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم. وأما تحت جانب تنسيق الفعل، فإن هذه الأعمال التواصلية نفسها تصلح من أجل **استيفاء المعايير**: إن الاندماج الاجتماعي إنما يتمّ أيضًا عبر هذا الوسط. وأما تحت جانب التنشئة الاجتماعية، فإن الأعمال التواصلية تصلح أخيرًا من أجل بناء المراقبة الباطنية للسلوك، وعمومًا من أجل **تشكيل بنى الشخصية**: وإن ممّا ينتمي إلى رؤى ميد الأساسية أن مسارات التنشئة الاجتماعية إنما تتمّ عبر التفاعلات بتوسّط العنصر اللغوي (sprachlich)[82].

إذا ما أراد المرء أن يحلّل في شكل مفصّل لماذا تقدّم الأفعال اللغوية، بسبب خصائصها الصورية، وسطًا ملائمًا لإعادة الإنتاج المجتمعي، فإنه لا يكفي بلا ريب أن يبرهن على استقلالية المكوّنات البنيوية الثلاثة أو على الترابطات بين الجزء القضوي وتمثّل المعرفة، والجزء المتضمّن-في-الفعل وتنسيق الأفعال، والجزء الإفصاحي وتمايز العالم الباطني والعالم الخارجي. عند إعادة الإنتاج

---

(81) التفاهم وليس «الاستعلام» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 74). (المترجم)

(82) بتوسّط العنصر اللغوي وليس بتوسّط «الرموز» كما تقول الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 74). (المترجم)

الرمزية لعالم الحياة لا تستطيع أفعالٌ كلامية ما أن تضطلع **في الوقت ذاته** بوظائف نقل التراث والإدماج الاجتماعي والتنشئة المجتمعية للأفراد إلا عندما يكون الجزء القضوي والجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي في كل فعل كلامي بمفرده بمنزلة عناصر مندمجةٍ **في وحدة نحوية ما** على شاكلة بحيث إن المحتوى الدلالي هو لا يتناثر في مقاطع، بل يمكن أن يتمّ تبديله (konvertiert) من مكوّن إلى آخر في شكل حرّ. وأنا أريد أن أقدّم، بالنسبة إلى كل مكوّن على حدة، وفي ارتسامات مجملة، بأي وجه هو مشتبك في كل مرّة مع المكوّنين الآخرين (أ – ج)، كي نرى بعد ذلك أي نتائج تنجم خاصة عن اشتباك الجزء المتضمّن-في-القول مع الجزأين القضوي منهما والإفصاحي، وذلك بالنسبة إلى علاقة الكلام والفعل كما بالنسبة إلى علاقة المتكلّم مع ذات نفسه (د).

### (أ) المكوّن القضوي

عند مقارنة **الجزء القضوي** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي برز أوّل الأمر نحوٌ من عدم التناظر، فبالنسبة إلى كل جملة غير وصفية يوجد في الأقلّ جملة وصفية من شأنها أن تستنسخ (wiedergeben) محتواها الدلالي، وعلى الضدّ من ذلك توجد جمل تقريرية حيث إن المحتوى الدلالي لا يمكن أن يحوَّل إلى جملة معيارية أو تقويمية أو إفصاحية. وذلك يصحّ بالنسبة إلى الجمل الخبرية التي تكون مصوغة في لغة الأشياء-و-الأحداث (Ding-Ereignis-Sprache).

إن الجملة

[1] أنا أعدك (آمرك) بأن «p»

يمكن أن تُحوَّل، محتفظةً بدلالتها، إلى:

[1 '] هو وعده (أمره) بأن «p»،

ها هنا ينبغي على الضمائر المقابلة أن تتعلّق بالأشخاص أنفسهم في كل مرة. وبلا ريب، فإن المحتوى الدلالي قد تمّ المساس به عند التحويل وذلك بمقدار ما يقترن ذلك بتغيير في الصيغة (Modusänderung). وهذا الأمر له نتائج على المستوى التداولي، ففي حين أن (1) يقدّم فعلًا كلاميًا صريحًا، يوجد (1 ') فقط من أجل

المحتوى القضوي الذي من شأن فعل كلامي توصيفي، به يستطيع المتكلّم (1) أن يستنسخ وضعًا للأشياء. وإن التلفّظين (Äusserungen) قابلان للمقارنة في شكل دقيق، ولكن عندما يتمّ على سبيل المثال توسيع (1') فقط إلى:

(1' موسّع) أنا أُخبرك بأنه قد وعده (أمره) بأن «p».

وللسبب ذاته، فإن جملةً تتعلّق بالواجب (Sollsatz)، تعبّر عن استخدام معيار ما في وضعية «و»، من قبيل

(2) يجب عليك في الوضعية وأن تقوم بالفعل «ف»

هي جملة لا يمكن أن تُحوَّل، محتفظةً بدلالتها، إلا بإدخال العلاقة «متكلّم - مستمع»:

(2') يقول «م» إلى «س» إنه يجب عليه في وأن يقوم بالفعل «ف».

وعلى الضدّ من ذلك، فإن جملة تتعلّق بالواجب، تعبّر مباشرة عن محتوى معيار ما، من قبيل

(3) يجب على المرء (عمومًا) في وضعيات من النوع وأن يقوم بالفعل «ف»

هي ليست أبدًا في بادئ الأمر فعلًا كلاميًا. ولن يكون من الممكن أن تُحوَّل مثل (1) إلى (1')، إلا متى وقع إتمامها بمكوّن متضمّن-في-القول، كما على سبيل المثال في

(4) أنا أعلن بهذا معيارًا للمضمون، يقضي بأن «p»

أو في

(5) أنا أصف معيارًا للمضمون، يقضي بأن «ك»

حيث يكون بإمكاننا أن ندخل بالنسبة إلى «ك» صيغة اسمية من (3). وما ينتج من التحويل هو عندئذ

(4') هو أعلن عن معيار للفعل، يقضي بأن «ك»

(5 ‘) هو يصف معيارًا للفعل، يقضي بأن «p».

هذه الجمل يمكن أن توسَّع، كما من (1 ‘) إلى (1 ‘ موسّع).

وبطريقة مماثلة، يمكن أيضًا الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، من قبيل

(6) أنا أتمنّى (أخشى)، أن «p»

أن تُحوَّل إلى

(6 ‘) هو يتمنّى (يخشى)، أن «p».

هذه الجمل محتفظة بدلالتها، عندما تتعلق الضمائر بالأشخاص أنفسهم، وفي أي حال فإنه هنا أيضًا لا يصبح تغيير الصيغة الذي طرأ ملموسًا إلا عند المقارنة مع التنويعات الموسّعة، البسيطة منها والمضاعفة.

(6 موسّعة) أنا أعبّر (أعترف) بهذا عن الأمنية (الخشية)، بأن «p».

(6 ‘ موسّعة) أنا أخبرك بأنه عبّر (اعترف) عن الأمنية (الخشية)، أن «p».

إن التأمّلات التي تسوغ بالنسبة إلى الجمل المتعلّقة بالواجبات، يمكن بعد تغيير ما يجب تغييره (mutatis mutandis) أن تمتدّ إلى جمل متعلّقة بأحكام القيمة.

لا حاجة لنا بالاشتغال على ذلك في هذا الموضع، لأنني ما أردت سوى أن أذكّر بعدم التناظر الذي يوجد هنا، وهو أن المحتوى الدلالي الذي من شأن أي مكوّن متضمّن-في-القول أو أي مكوّن إفصاحي في فعل كلامي معين، يمكن أن يتمّ التعبير عنه بمساعدة جملة وصفية، في حين أن كل الجمل التقريرية لا يمكن بأي وجه أن تُحوَّل إلى جمل من صيغة أخرى محتفظة بدلالتها. فبالنسبة إلى جملة من قبيل

(7) هذه الكرة حمراء

ليس ثمّة في الحقيقة أي جملة محتفظة بدلالتها في صيغة غير تقريرية. وذلك يصحّ بالنسبة إلى كل المنطوقات (Aussagen) المصوغة في لغة الأشياء-و-الأحداث.

هذا النحو من عدم التناظر يفسّر لماذا نتعلّم العبارات اللغوية المقوّمة للمكّونات المتضمّنة-في-القول والإفصاحية، على شاكلة بحيث إننا نستطيع أن نستخدمها **في الوقت ذاته** في موقف ضمير المتكلّم وضمير الغائب. وهذا يسوغ على سبيل المثال بالنسبة إلى الأفعال (Verben) الإنشائية والقصدية المستخدمة في شكل حملي. ونحن لم نفهم دلالة الفعل «أمر» أو «كره» إذا لم نعرف أن (1) و(1')، كما أيضًا (2) و(2')، تعبّر في أدوار متضمّنة-في-القول **مختلفة** عن المحتوى الدلالي **نفسه**. وهذا بدوره لا يمكننا أن نعرفه إلا إذا تعلّمنا الأدوار التواصلية للمتكلّم والمخاطب والغائب، مع المواقف الكلامية الإفصاحية والمطابقة للمعايير والمُمَوْضِعة، المقابلة لها، باعتبارها **منظومة**، وذلك على نحو بحيث إننا من المفترضات التداولية لعبارة مستخدمة في شكل إفصاحي (كما في (6)) بالنسبة إلى ضمير المتكلّم، أو من زوج من العبارات مستخدمة في شكل إنجازي (كما في (1)) بالنسبة إلى المتكلّم والمخاطب، **نستدلّ** على المفترضات التداولية لعبارة مستخدمة في شكل مُمَوْضِع (كما في (6') و(1')) بالنسبة إلى ضمير الغائب (وبالعكس من هذه على تلك).

إن اللغة المتمايزة قضويًا إنما هي مصنوعة على نحو بحيث إن كل ما يمكن أن يُقال عمومًا يمكن أيضًا أن يُقال في شكل تقريري. هكذا فإنه يمكن حتى لتلك التجارب التي يقوم بها متكلّمٌ ما في نطاق موقف مطابق للمعايير إزاء المجتمع، أو في نطاق موقف إفصاحي إزاء الذاتية الخاصة في كل مرّة، أن تُستوعَب (assimiliert) في معرفة معبَّر عنها على نحو تقريري، متأتّية من التعامل المُمَوضِع (objektivierend) مع الطبيعة. هذه المعرفة العملية متى دخلت في التراث الثقافي هي تتحرّر من التشبيك (Verklammerung) مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول أو المكوّنات الإفصاحية للفعل الكلامي التي تتداخل معها في الممارسة التواصلية اليومية. هناك تكون مخزَّنة تحت فئة المعرفة.

إنه من الأهمّية بمكان، بالنسبة إلى النقل الدلالي من المكوّن غير التقريري إلى المكوّن التقريري للفعل الكلامي، أن تكون الأجزاء المتضمّنة-في-القول والإفصاحية مهيكَلة هيكلة تامة في شكل قضوي. وإن الجمل الإنجازية والإفصاحية يمكن أن تُحلَّل بحسب خطاطة تركيب العبارات بإزاء الموضوعات والمحمولات التي تُنسَب إلى الموضوعات أو تُنفى عنها. إن الجمل المعيارية

والإفصاحية والتقويمية تمتلك حتى الشكل النحوي للمنطوقات، من دون أن تشترك مع الجمل الوصفية في الصيغة التقريرية.

### (ب) المكوّن الإفصاحي

لا أريد أن أقارن **الجزء الإفصاحي** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي إلا في شكل عابر فحسب. ومن هذه الجهة أيضًا يمكن أن نلاحظ نحوًا من الإدماج. لكل جزء غير إفصاحي يمكن عزوُ نية ذات دلالة مطابقة (في اللغة المستعملة في الفلسفة التحليلية: موقف قضوي). مثلًا على وجه التقريب يعبّر متكلّمٌ ما، مع كل فعل كلامي توصيفي تمّ بحسب القواعد، عن رأي أو عن قناعة، مع كل عمل كلامي تعديلي تمّ بحسب القواعد، هو يعبّر عن شعور بالواجب، وفي أي حال عن موقف يكشف عن رابطة باطنية مع المعايير السائغة. من خلال الإثبات «p» يعبّر المتكلّم في العادة عن كونه **يعتقد** في «p»، ومن خلال الوعد «ك»، عن كونه في المستقبل **يشعر بواجب ما** تجاه «ك»، ومن خلال الاعتذار بالنسبة إلى «ع»، عن كونه **يأسف** عن «ع» ...إلخ.

هكذا يحدث استيعابٌ للقناعات ومشاعر الواجب في بنية تجارب الحياة العاطفية. وحده هذا الاستيعاب يسمح بترسيم الحدود بين العالم الباطني والعالم الخارجي على نحو بحيث إن الآراء الخاصة بمن يثبت وقائعَ يمكن أن تُميَز عن الوقائع نفسها، أو أن المشاعر الخاصة بمن، في اعتذاره وشكره، في تعزيته لأحدهم وفي تهنئته له، هو يعبّر عن الأسف أو الامتنان، يمكن أن تُميَز من المعايير ذات الصلة.

ها هنا ينتج مرة أخرى ضرب من عدم التناظر. نحن نستطيع من الإفصاحات **الصادقة** لمتكلّم ما أن نستدلّ على الأفعال الكلامية غير الإفصاحية التي سوف يقوم بها المتكلّم تحت ظروف مناسبة: إذا اعتقد «p»، فهو مستعدّ لإثبات أن «p»، وإذا أسِف على «ع» فهو مستعدّ للاعتذار عن «ع». إلا أننا من هذه الأفعال الكلامية التوصيفية أو التعديلية لا نستطيع بالعكس من ذلك أن نستدلّ على أن المتكلّم يقصد في الواقع أيضًا ما يعبّر عنه أو يشعر به. من هذه الناحية، المتكلّمون

ليسوا مجبرين على أن يقولوا ما يقصدونه[83]. هذا النحو من عدم التناظر يفترض استيعاب قناعات وواجبات ما في صلب التجارب الذاتية للحياة التي من أصل غير عرفاني وغير إلزامي، وهذا من شأنه أن يجعل ممكنًا هو بدوره رسم مسافة (Distanzierung) إزاء حقل من تجارب الحياة المتاحة في شكل مفصّل، عن الوقائع، من جهة، وعن المعايير، من جهة أخرى.

### (ج) المكوّن المتضمّن-في-القول

إن ما هو مهمّ قبل كل شيء، بالنسبة إلى نظرية في المجتمع، هو كيف يتواشج **الجزء المتضمّن-في-القول** مع المكوّنين الآخرين للفعل الكلامي. وكان أوستين، بالاستناد إلى فتغنشتاين الأخير، قد بحث في تركيب الأفعال الكلامية المتألّفة من مكوّنين أحدهما متضمّن-في-القول والآخر قضوي.

إن اندماج هذين المكوّنين قد أرسى دعائم الشكل النحوي للأفعال الكلامية القياسية التي يمكن أن تُخصَّص عبر تبعية جملة خبرية اسمية «’-» أن «p» نحو جملة إنشائية «أنا m أنت» (’Ich m Dir)، وحيث «m» تمثّل عبارة حملية مكوّنة بمساعدة فعل (Verb) إنشائي.

إن الشكل «Mp» الذي أصبح شائعًا في الفلسفة التحليلية، يغفل بلا ريب عن الاندماج، المكوّن للبنى أيضًا الذي يجري بين الجزء المتضمّن-في-القول والجزء الإفصاحي. إذ هو يظلّ في الشكل القياسي أمرًا محجوبًا، لأن الضمير الشخصي للمتكلّم الذي يظهر في الجملة الإنشائية، إنما له في الوقت ذاته دلالتان مختلفان: مرّة أولى في ارتباط مع الضمير الشخصي للمخاطب، له معنى أن «الأنا» يواجه «الغير» بوصفه متكلّمًا في موقف إنجازي، ومرة أخرى هو له، على العكس من ذلك، متى أُخذ لذاته، المعنى المعروف للجمل الخاصة بتجارب الحياة الذي مفاده أن «الأنا» يعبّر بوصفه متكلّمًا في موقف إفصاحي عن تجربة ما في الحياة. وهذه **الدلالة المزدوجة** بقيت مخفية لأنه، في الأفعال الكلامية التوصيفية والتعديلية، لا يتمّ التعبير في شكل صريح عن مقاصد المتكلّم. وذلك ممكن بقطع النظر عن استيعاب القناعات والواجبات في التجارب العاطفية للحياة، من أجل

(83) St. Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford: 1979).

أن فعل التعبير يُعدّ بحدّ ذاته (per se) بمنزلة تقديم للذات، بمعنى بمنزلة مؤشّر كاف بالنسبة إلى مقصد المتكلّم للتعبير عن تجربة في الحياة. وللسبب ذاته، فإن الأفعال الكلامية الإفصاحية يمكن أن تُنجَز في العادة من دون أجزاء متضمّنة-في-القول. إنه في حالات التشديد (Emphase) الخاصة فقط إنما تُجعَل هذه المكوّنات صريحة على مستوى لغوي، على سبيل المثال في الوضعيات، التي فيها يعبّر المتكلّم في شكل رسمي أو بقوّة عن أمنيات أو عن مشاعر، أو في سياقات، حيث المتكلّم يكشف، يرفع النقاب، يعترف ...إلخ، لمستمع مندهش أو مرتاب عن أفكار أو مشاعر كانت صامتة إلى حدّ تلك اللحظة. ولهذا السبب يكون للاعترافات (Geständnisse)، بالنسبة إلى تحليل الصيغ الأساسية، دور أنموذجي شبيه بدور الإثباتات والأوامر أو الوعود.

بلا ريب، يمكن الجمل الخبرية والجمل المتعلّقة بتجارب الحياة، وذلك على الضدّ من الجمل الإنشائية، أن تُستعمَل في شكل **مونولوجي**، وبالتحديد على نحو بحيث إن المتكلّم في دخيلته (in foro interno) لا ينبغي عليه، كما هي الحال في استعمال اللغة التي **حُوّلت إلى مونولوج**، بمعنى في حالات الأفعال الكلامية **المستبطَنة في شكل لاحق**، أن يضطلع بالدوريْن التواصليين، دور المتكلّم ودور المستمع. ومن الجلي أن الجمل التقريرية والإفصاحية هي **منذ أوّل أمرها** لا تملك القوّة على تحفيز المستمع نحو قبول العرض الذي يقدّمه متكلّم ما، وهذه القوّة لا تتنامى فيها إلا عبر المكوّنات المتضمّنة-في-القول والتي عبرها تكتمل. وإنه عبر التوجيه (Modalisierung)[84] فحسب إنما يتمّ إدماجها في سياقات الفعل التواصلي.

تحليليًا، يمكن الفصل بين **مستويين من التوجيه**. أوّلًا نستطيع أن نفهم الأجزاء المتضمّنة-في-القول على أنها التمثيلات اللغوية لطابع الفعل (Handlungscharakter) الذي في الفعل الكلامي، **واستخدام** الجمل التقريرية والإفصاحية يعني أن المتكلّم من طريقها **ينفّذ** عملًا كلاميًا. وإن جملًا إنشائية من قبيل: «أنا **أثبت**، أن p» أو «أنا **أعترف** بأن p»، هي عبارات عن هذا الطابع.

(84) التوجيه أو التحديد الجهّي بالمعنى المنطقي: تحديد جهات التلفّظ وجهات الملفوظ. (المترجم)

لقد تمّ من خلالها جعلُ شيءٍ ما صريحًا، ألا وهو أن الأفعال الكلامية التوصيفية والإفصاحية إنما لها مع المعايير المجتمعية علاقة شبيهة بتلك التي للأوامر والتنبيهات والاعترافات ...إلخ. ومثل هذا النوع من الأعمال الكلامية التعديلية، ومثل سائر الأفعال غير اللفظية أيضًا، يمكن أن تخضع إلى لوائح معيارية. ويتوقّف على السياق المعياري لوضعية كلامية ما، إذا كان، وإذا ما اقتضت الحال، تجاه من كان يجب عليهم من المشاركين أو من يحق لهم ذلك بأن يقوموا بإثباتات أو أن يُدلوا باعترافات.

ولكن إذا كان معنى التوجيه في الجمل الخبرية أو الجمل المتعلقة بتجارب الحياة قد وقع استنفاده، فإن الأفعال الكلامية التوصيفية والإفصاحية لا تستطيع أن تهدف إلى مفاعيل إلزامية **بقوّتها الخاصة**، بل بفضل سياقها المعياري فحسب، ومن ثمّ فإن الجزء المتضمّن-في-القول من فعل كلامي كهذا لن تكون له أي قوّة تحفيزية. إن عبء تنسيق الأفعال سوف ينبغي أن يُحمَل على الأرجح على عاتق الإجماع الأوّلي الذي يرتكز على السياق المعياري.

في واقع الأمر، يستطيع متكلّمٌ ما، مع ذلك، بفضل القوّة المتضمّنة-في-القول التي ينطوي عليها فعل كلامي توصيفي أو إفصاحي، وحتى بقطع النظر عن السياق المعياري الذي يتمّ فيه، أن يحفّز مستمعًا على قبول عرضه. وكما سبق أن شرحت ذلك، لا يتعلّق الأمر ها هنا باستهداف مفعول تأثيري - بالقول **لدى** المستمع، بل بتفاهم محفَّز عقلانيًا **مع** المستمع، تفاهم يقع على أساس ادّعاء صلاحية قابل للنقد. يمكنناً أن نفهم الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للإثباتات والاعترافات باعتبارها العناصر اللغوية الممثِّلة لادّعاء ما **لصلوحية** (Gültigkeit) الجمل التقريرية أو الإفصاحية المقابلة لها: فهي لا تعبّر عن طابع الفعل عمومًا فحسب، بل عن مطالبة متكلّم ما تقتضي بأنه **يجب** على المستمع أن يقبل جملةً بوصفها صائبة أو خاطئة، أو أن يقبل بها بوصفها صادقة. والحال أننا لدى ميد ودوركهايم لم نتعرّف إلى حدّ الآن على صلاحية ما يجب-أن-يكون (Sollgeltung) **إلا في** شكل صلاحية المعايير، إن ادّعاء الصلاحية الذي يربطه متكلّمٌ ما بإثبات قضية (Proposition) ما (وهو الأمر الذي نريد أن نركّز عليه جهدنا الآن)، لا يحقّ لنا على الضدّ من ذلك أن نساويه بلا قيد أو شرط مع ادّعاء الصلاحية الخاص بالمعايير. وفي أي حال توجد تناسبات (Analogien) بنيوية بين الجملة التي لها الدلالة نفسها مع (3).

(8) إنه من المفروض أن «h» في «S»

وبين المعاينة ما بعد اللغوية

(9) إن الحال هي (es ist der Fall) (إنه صحيح) أن «p».

على خلاف الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للأفعال الكلامية القياسية التي تعبّر عن أن المتكلّم يرفع (erheben) ادّعاء ما للصلاحية، تعبّر (8) و(9) عن ادّعاء الصلاحية نفسه، وذلك بوصفه ادّعاء معياريًا أو بوصفه ادّعاء تقريريًا.

وكي نرى بأي وجه أمكن ادّعاءات كهذه للصلاحية أن تتشكّل، أودّ أن أنطلق من الحالة الأنموذجية لفعل كلامي مقيد مؤسّساتيًا، من قبيل «تزّوج»، ومن المؤسّسة ذات الصلة، وذلك يعني هنا من الزواج. نحن نريد أن نفترض أن الفعل الكلامي الذي يقوم به الكاهن أو كبير العائلة إبّان حفل الزفاف إنما يمكن أيضًا أن يُعوَّض بفعل احتفالي من نوع غير لفظي. إن الاحتفال يتكوّن من فعل لفظي أو طقوسي يسوغ في وضعية مخصوصة باعتباره فعلَ زفافٍ، لأنه يستوفي الشروط المحدّدة مؤسّساتيًا من أجل الزواج. وفي المجتمعات البدائية يكون المركّب المؤسّساتي لعلاقات القرابة مجهّزا بسلطة أخلاقية مرسّخة في المجال القدسي. إن مؤسّسة الزواج تستمدّ صلاحيتها من ذلك الإجماع المعياري المحمي في شكل طقوسي الذي حلّله دوركهايم. وذلك ينكشف مباشرة من الطابع الاحتفالي للزفاف؛ حتى لو تمّ القيام به بحسب ما ينصّ عليه القانون (expressis verbis). ومن الواضح في أي حال أن صلوحية الاحتفال إنما تتوقّف على استيفاء معيار ساري المفعول.

هذا المعيار يمكننا أن نصفه بمساعدة الجملة (8) [أعلاه]. إن العبارة التي تبرز فيها «إنه من المفروض»، نفهمها في معنى مفهوم صلاحية المعايير الذي أدخله دوركهايم على نحو أنثروبولوجي[85] لا نحتاج هنا إلى أن نحلّل أكثر ماذا

---

(85) يراجع نظرية الأعمال المتضمّنة-في-القول الأصلية التي طوّرها فون باك:

G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen* (Tubingen: 1980), pp. 10 ff.

إن باك أرجع المفعول الإلزامي المتضمّن-في-القول إلى القوّة القاطعة للمقدّس التي يستعملها حاكمٌ مسيطر في بادئ الأمر من طريق أعمال كلامية تصريحية، ويتلقاها المخاطَب من خلال أعمال امتثالية من قبيل الدعاء والثناء والمديح ...إلخ.

يعني أن السلطة الأخلاقية لمؤسّسة قائمة «تنبثق» من الوعي الجمعي المشار إليه. يكفي هنا أن نذكّر بأن الصلاحية - الواجبية للمعايير في هذا الطور لا يزال من غير الممكن أن تُتأوَّل في معنى فهم مابعد تقليدي للمعايير، وبالتالي في معنى توافقٍ يتهيأ في شكل الاعتراف البيذاتيّ بادّعاء صلاحية **قابل للنقد**. يستطيع المرء أن يتخيل سياقًا حيث تكون الجملة (8) مستخدمة في معنى تعبير أو تلفّظ سلطوي، غير معرَّض لقابلية النقد. إن المرء لا يفهم الجملة (8)، من دون شكّ، إذا كان لا يعرف أن المرسَل إليه بإمكانه أن يقاوم الأمر (Gebot) الصادر وأن يخرق المعيار الذي قام على أساسه. إن المشاركين في التفاعل، بمجرّد أن يتفاهموا عمومًا في نطاق لغة نحوية، باستطاعتهم أن يدعوا إلى صلاحية المعايير **بطرائق مختلفة**، وأن يمايزوا القوّة المتضّمنة-في-القول التي ينطوي عليها العنصر المعياري من زوايا نظر مختلفة، على سبيل المثال أن يمنحوا شيئًا ما، أن ينوّبوا عليه، أن يسمحوا به، أو يأسفوا عليه أو يأذنوا لأحدهم، أن يعاقبوه، أن يعلّقوا له شارة تميزه ...إلخ. لكن قابلية النقد في **الأفعال** بالنظر إلى المعايير سارية المفعول ما زالت لا تفترض بأي وجه إمكان المنازعة في صلاحية **المعايير ذاتها** التي قامت على أساسها.

من الأهمّية بمكان أن الأمر هو على نحو مغاير مع الجملة (9) المجانسة لها بنيويًا، فالمرء لا يفهم (9) إذا كان لا يعرف أن متكلّمًا ما لا يمكنه أن يضطلع بهذه الجملة **إلا** في دور المؤيد، وذلك يعني مع الاستعداد للدفاع عن «p» ضد اعتراضات المعارضين. من جهة، قد يمكن ادّعاء الحقيقة القضوية أن يكون استعار بنية ادّعاء الصلاحية الذي يمكن أن يتمّ الإيفاء به في شكل **مبرّر**، من ذلك النوع من الادّعاءات التي ترتكز على المعايير سارية المفعول، ومن جهة ينبغي في الوقت ذاته أن يظهر في صيغ مجذّرة، أي هادفة إلى تقديم تعليلات. هذا الوضع يحمل على الاعتقاد بأن مفهوم ادّعاء الصلاحية القابل للنقد إنما يدين بنفسه إلى استيعاب ما لحقيقة المنطوقات في صلاحية المعايير (غير القابلة للنقد أبدًا في بادئ الأمر).

حين تظهر المنطوقات الوصفية في شكل موجَّه (modalisiert)، وحين يتمّ دراسة الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة لأفعال كلامية توصيفية كما في (9)، فإنه يتسنّى لنا تأويل الحقيقة في تناسب بنيوي مع مفهوم متوفر عن صلاحية المعايير. إن فرضية كهذه اقترحها ميد ودوركهايم، أحدهما لأنه يحسب بذلك

على أي حال أن مفهوم العالم الموضوعي يتكوّن من طريق نزع الطابع الاجتماعي عن إدراك الأشياء، أما الآخر فلأنه يردّ التعيينات المضادّة للوقائع التي من شأن صلاحية للحقيقة محيَدة إزاء المكان والزمان، إلى قوّة الأمْثَلة (Idealisierung) الكامنة في مفهوم المقدّس.

إلى حدّ الآن تركت جانبًا هذه اللحظة في مفهوم دوركهايم للوعي الجمعي: «إن الحيوان لا يعرف إلا عالمًا واحدًا: العالم الذي يدركه عبر التجربة الباطنية كما الخارجية. وحده الإنسان يمتلك القدرة على تمثّل المثال وعلى إضافته إلى الواقع الفعلي. ولكن من أين له هذا الامتياز الفريد؟... إن التفسير الذي اقترحناه عن الدين إنما له فائدة إعطاء إجابة عن هذا السؤال. ذلك أن تعريفنا للمقدّس يعني أنه **يتجاوز** (übersteigt) الواقع الفعلي. إن المثال يمكن أن يُعرَّف على هذا النحو بالمقدار ذاته. لا يستطيع المرء أن يفسّر أحدهما من دون أن يفسّر الآخر»[86]. وتبعًا لدوركهايم، فإن مجموعة اجتماعية ما لا تستطيع أن توطّد استقرار هويتها الجمعية وتماسكها من دون أن تستشرف (Entwerfen) **صورةً مؤمثَلة** عن مجتمعها: «إن المجتمع المثالي لا يوجد خارج المجتمع الفعلي، إنه جزء منه، وبدلًا من أن نكون منقسمين بينهما، كما بين قطبين يتصادمان، فإن المرء لا يستطيع أن ينتمي إلى أحدهما من دون أن ينتمي أيضًا إلى الآخر»[87]. إن الإجماع المعياري الذي يتأوّل نفسه في نطاق سيمانطيقا المقدّس، إنما هو حاضر لدى المنتمين في شكل توافق مؤمثَل، **متعالٍ** (transzendierend) **على التفاهمات المكانية والزمنية.** وهذا التوافق من شأنه أن يمنح **النموذج إلى كل مفاهيم الصلاحية،** وقبل كل شيء إلى فكرة الحقيقة: «أن نفكّر في شكل منطقي، يعني في الواقع أن نفكّر دومًا، بمقدار ما، بطريقة غير شخصية، وذلك يعني أيضًا أن نفكّر تحت نوع من الأبدية (sub specie aeternitatis)[88]. الطابع اللّاشخصي والثبات هما الخاصيتان الكبريان للحقائق. والحال أن الحياة المنطقية تفترض في شكل واضح أن الإنسان، ولو كان ذلك في شكل غير واضح، يعرف أن ثمّة حقيقة، تتميز من المظاهر المحسوسة. ولكن

(86) Durkheim, *Die elementaren*, p. 565.

(87) Ibid., p. 566.

(88) «من وجهة نظر الأبدية». (المترجم)

كيف تسنّى له أن يبلغ إلى هذا التصوّر؟ يحكم[89] المرء في الأغلب الأعمّ وكأن هذا التصوّر ينتج عنده عفوًا، بمجرّد أن يوجّه نظره نحو العالم. ولكن لا شيء في التجربة المباشرة من شأنه أن يسمح بهذا الافتراض، بل بعين الضدّ من ذلك كل شيء يناقضه. لا الطفل ولا الحيوان له أي خاطر عن هذا الأمر. إن التاريخ يثبت فضلًا عن ذلك أن الإنسان يحتاج إلى مئات السنين حتى يستخرجه وحتى يرسي دعائمه. وفي الغرب، لم يكتسب هذا التصوّر أوّل مرّة وعيًا واضحًا بنفسه وبالنتائج التي ينطوي عليها إلا عبر المفكّرين الكبار لليونان. وعندما تمّ هذا الاكتشاف، كان ذلك عجبًا عُجابًا، قام أفلاطون بحفظه لنا في لغة رائعة. ولكن إذا ما كانت الفكرة لم تعبّر عن نفسها في صياغات فلسفية إلا في هذا العصر فهي إنما كانت موجودة ضرورةً قبل ذلك في حالة شعور غامض»[90]. إن فكرة الحقيقة من حيث هي فكرة ادّعاء مثالي للصلاحية إنما تدين بوجودها إلى عمليات الأمثَلة الكامنة في الهوية الجمعية: «إنه في شكل التفكير الجمعي إنما تمّ لأوّل مرة انكشاف التفكير غير الشخصي للإنسانية. ولا نرى بأي طريقة أخرى كان يمكن أن يحصل هذا الانكشاف... ومنذئذ انتبه الفرد، على الأقل في شكل غامض، إلى أنه **ما وراء** تمثّلاته الخاصة إنما يوجد عالم من المفاهيم النمطية التي بحسبها ينبغي عليه أن يرتّب أفكاره. واستشعر أن ثمّة مملكة كاملة من الأفكار يشارك فيها لكنها تتخطّاه. إن ذلك هو أوّل استشعار لميدان الحقيقة»[91].

بلا ريب لا يمكن فكرة الحقيقة أن تستعير من مفهوم الصلاحية المعيارية إلا تعين **الطابع اللاشخصي المتخلّص من الزمن** لاتّفاق مؤمثَل، من شأن بيذاتيةٍ متعلّقة بجماعة تواصلية مثالية. هذه اللحظة من «تناغم الروح» تتمّ **إضافتها** للّحظة الأخرى من «التناغم مع طبيعة الأشياء». وإن السلطة التي توجد وراء المعرفة،

---

(89) نلاحظ أن كلام دوركهايم بالفرنسية يثبت فعل «raisonner» (يفكّر، يستعمل عقله...) وليس «يحكم» (urteilen) كما تقول ترجمته الألمانية التي يعتمد عليها هبرماس. (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 82). (المترجم)

(90) Durkheim, *Die elementaren*, p. 583.

(91) Ibid., p. 584.

[«إن ذلك هو أوّل استشعار لميدان الحقيقة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 83). (المترجم)]

لا تتطابق، في أي حال، مع السلطة الأخلاقية التي توجد وراء المعايير. إن مفهوم الحقيقة على الأرجح يربط موضوعية التجربة مع ادّعاء الصلاحية البيذاتية التي من شأن منطوق وصفي مقابل له، ويربط تمثّل التقابل بين الجمل والوقائع، مع مفهوم الإجماع المؤمثَل[92]. وإنه انطلاقًا من هذا **الربط** فحسب إنما يتولّد مفهوم ادّعاء الصلاحية القابل للنقد.

بمقدار ما أن صلاحية المعايير، المتجذّرة في الرموز الإحائية، من جهتها، يمكن أن تُتأوَّل في تناسب مع ادّعاء الصلاحية، يتحوّل أيضًا فهمُ الجملة المعيارية (8). إن الوصايا (Gebote)[93] يمكن عندئذ أن تُفهَم بوصفها تعبيرات، من خلالها يرفع المتكلّم تجاه المنتمين إلى المجموعة الاجتماعية ادّعاء معياريًا للصلاحية قابلًا لأن يكون محلّ نزاع وليس ادّعاء مطابقة المعايير في فعل كلامي ما[94] فحسب، هو يترك صلاحية المعيار السلطوي (autorisierend) ذاته من دون مساس.

لا أريد أن أخوض مرة أخرى في ما يتعلّق بادّعاء الصلاحية الخاص بالصدقية (Wahrhaftigkeit) الذي هو من جنس الحقيقة، والذي كنت عالجته أعلاه[95]. كان وُدي أن أبين بأي وجه كان ممكنًا أن يحدث من إدماج المفهوم الصارم للسلطة الأخلاقية، المترسّخ في الرموز الإحائية، مع المكوّنات الأخرى للأفعال الكلامية، انبجاس ثلاثة ادّعاءات صلاحية مختلفة، وذات جهات مخصوصة، هي أيضًا من شأنها أن تمنح الأفعال الكلامية غير التعديلية قوّة متضمّنة-في-القول ناجعة، مستقلّة عن السياقات المعيارية.

---

(92) في هذا الموضع يقترب دوركهايم من مفهوم الحقيقة الذي طوّره بيرس. وكما تبين دروسه عن الذرائعية، كان دوركهايم على وعي بأن نقده الأسس التجريبية لنظرية الحقيقة لدى جيمس وف. ك. شيلر هو في تناغم مع التصوّرات التي وضعها مؤسّس التقليد الذرائعي. يراجع:
E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie* (Paris: [s.pb.], 1955).

(93) الوصايا بالمعنى القوي للأمر الإلهي. ومنه «الوصايا العشر». (المترجم)

(94) «مطابقة المعايير في فعل كلامي ما» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 83). (المترجم)

(95) علينا التنبيه إلى أن المترجم الفرنسي قد فهم عكس ما قاله هبرماس، وذلك أنه أغفل أداة النفي في الجملة (Ibid., p. 83). (المترجم)

## (د) الشكل التفكّري للفعل الموجّه نحو التفاهم والعلاقة الانعكاسية بالذات

إن الأجزاء المتضمّنة-في-القول إنما تعبّر عن كون المتكلّم يرفع صراحةً ادّعاء للحقيقة القضوية والصحّة المعيارية الصدقية الذاتية، وتحت أي جوانب هو يقوم بذلك في كل حالة. هذه الجوانب يمكن أن تتميز بعضها من بعض تميزًا أساسيًا بهذا القدر أو ذاك. إن وعدًا، من خلاله يدخل متكلّم ما في التزام **جديد**، يتميز عن إصدار أمرٍ (ein Befehl)، حيث يرتكز المتكلّم على التزامات **قائمة**، في شكل أكثر عمقًا من تميزه عن التوصية باعتناق رأي ما. وفضلًا عن ذلك، يمكن الجهات (die Modi)[96] أن تُختار على نحو بحيث ترسم حدودًا فاصلة بهذا القدر أو ذاك بين ادّعاءات الصلاحية. وفي حين أن متكلّمًا ما، من خلال إثباتات أو معاينات، يرفع ادّعاءات صلاحية تقريرية على نحو لا يقلّ يقينًا عن الطريقة التي بها هو يشير من خلال الوعود والأوامر إلى ادّعاءات معيارية، فإن علاقة الصلاحية، على سبيل المثال عند تقديم المقترحات والتوصيات، إنما تبقى غير واضحة: إن هذه الأخيرة يمكن أن ترتكز بحسب الظروف على المعرفة التكهّنية أو على المعرفة الخلقية - العملية. إن التمايز السطحي التابع للثقافة، داخل لغة جزئية، بين أنواع مختلفة من الإحالات على ادّعاءات الصلاحية في الأغلب لا تحجب سوى فرزٍ غير كاف بين ادّعاءات الصلاحية ذاتها، والتي هي متنوّعة ثقافيًا. أخيرًا، فإنه ينبغي علينا أن نتنبه إلى أن صلاحية المعايير تتمايز بمقدار ما تتخلّص من الأسس القدسية للسلطة الأخلاقية، وبمقدار ما تنقسم من جهة إلى الصلاحية الاجتماعية للمعايير المعترف بها واقعًا، ومن جهة إلى الصلاحية المثالية للمعايير التي تستحقّ الاعتراف بها. وفي مجرى هذا المسار تنفصل الجوانب الصورية للصلاحية الواجبية، كما سوف نرى ذلك، عن الجوانب المادّية للقيم الثقافية المتجسّدة في أشكال الحياة.

لكن التنوّع الواسع للتشكيلات الثقافية والتاريخية للقوى المتضمّنة-في-القول داخل اللغات الجزئية لا يمسّ بهذا الأمر الأساسي، ألا وهو أن المشاركين في التفاعل، على مستوى من التواصل اللغوي المتمايز، هم في شكل أساسي يكتسبون

(96) جهات التلفّظ. (المترجم)

الحرية في أن يقولوا «نعم» أو «لا» على ادّعاءات الصلاحية. إن مضمار الحرية مخصَّص من جهة أن مستمعًا ما لا يستطيع أن يرفض التعبير الذي يتلفّظ به متكلّم ما تحت مفترضات الفعل التواصلي إلا بأن ينفي صلوحيته. ومن ثمّ فإن الموافقة (Zustimmung) تعني نفي عدم صلوحية التعبير الذي تمّت الإجابة عنه بالإيجاب (bejaht). وحيثما يتفاهم المشاركون في التفاعل بتوسّط الرموز، توجد بدائل الفهم وعدم الفهم أو سوء الفهم، وإنما على هذا الأساس يكون التعاون والتنازع قد غيّرا من طباعهم. بيد أنه على المستوى اللغوي فحسب إنما يمكن الاتّفاق أن يأخذ شكل إجماعٍ يتمّ البلوغ إليه على نحو تواصلي. إن التواصل اللغوي يفترض فهمَ ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد واتّخاذَ موقف منها. ومن ثمّ يحتفظ كل اتفاق صريح على شيء من الشقاق (Dissens) الذي تمّ تفاديه واستبعاده: إنه قام بتوسّط الرفض، الضمني على الأقلّ، لتعبير مناقض، وبالتالي بتوسّط نفي ما[97].

إذا كان رفض الإثبات «p» يعني أن المنطوق «p» هو غير صائب (unwahr)، فإن الردّ بالإيجاب (Bejahung) على «p» يتضمّن نفيًا لهذا الرفض، وبالتالي نفي الجملة «إنه غير صائب أن p». وإذا كان رفض الأمر «q» (حيث تشير «q» إلى فعلٍ من طرف «الغير»، أكان من أجل القيام به أو من أجل تركه) يعني أن فعل الأمر، في الوضعية المعطاة، ليس مبرَّرًا من جهة المعيار «N» المستخدم من أجل الإذن (Autorisierung) به، فإن الردّ بالإيجاب على «q» يتضمّن نفي هذا الرفض، وبالتالي رفض الجملة. إنه من غير السديد (unrichtig) في «S» بالإحالة على «N» أن صاحب الأمر يعبّر عن أو يتلفّظ «q». وأخيرا إذا كان رفض الاعتراف «r» يعني أن «الأنا» لا يقصد ما يقول، فإن الردّ بالإيجاب على «r» يتضمّن نفي هذا الرفض، بمعنى نفي الجملة: «إن التلفّظ «r» الذي أصدره «الأنا» هو غير صادق (unwahrhaftig)».

إن المفعول الإلزامي للقوى المتضمّنة-في-القول إنما يتحقّق على نحو ساخر من جهة أن المشاركين في التفاعل بإمكانهم أن يقولوا «لا» على العروض التي تنطوي عليها الأعمال الكلامية. وإن الطابع النقدي لـ**قول-لا** (das Nein-Sagen) هذا هو يميز هذا النوع من اتّخاذ الموقف عن ردّة فعل لا سند لها سوى

(97) يراجع: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 66 ff., 517 ff.

مجرّد مشيئة اعتباطية. إن المستمع يمكن أن يتمّ «إلزامه» بواسطة عروض الأعمال الكلامية، لأنه لا يجوز له أن **يرفضها كما يشاء، بل أن ينفيها فحسب**، بمعنى أن يرفضها بناءً على علل ومبرّرات. وعن هذه «القدرة-على-قول-لا» تنجم نتيجتان بالنسبة إلى بنية التواصل، سبق أن تعرّفنا إليهما[98].

**أوّلًا** أنا أقصد تناضد الفعل الموجّه نحو التفاهم في أشكال ساذجة وأخرى متفكّرة (reflektiert) من التواصل. ولأن الفعل التواصلي يتطلّب التوجّه بحسب ادّعاءات معينة للصلاحية، فإنه يحيلنا منذ البداية على إمكان أن يتمّ حلّ الخلافات (Dissense) بواسطة تقديم العلل والمبرّرات. ومن هنا تستطيع أشكال مُمَأْسَسةٌ من الخطاب الحجاجي أن تتطوّر، حيث يتمّ اتّخاذ ادّعاءات الصلاحية المرفوعة في العادة في شكل ساذج، المقبولة أو المنفية في شكل مباشر، موضوعًا لادّعاءات صلاحية متنازع عليها، ويتمّ السجال حولها بواسطة فرضيات. **ثانيًا** أنا أقصد الفصل بين الأفعال الموجّهة-نحو-التفاهم والأفعال الموجّهة-نحو-النتائج. وعمومًا فإن ما يحرّك «الغير» هو خلطٌ معقّد بين الحوافز الإمبيريقية والحوافز العقلانية، وذلك كي يقرن أفعاله بأفعال «الأنا». ولأن الفعل التواصلي يتطلّب التوجّه بحسب ادّعاءات معينة للصلاحية، فإنه يشير رأسًا إلى إمكان أن يميز المشاركون في التفاعل بين التأثير **أحدهم-على-الآخر** والتفاهم **أحدهم-مع-الآخر**. إن استعدادات القبول المعمَّمة يمكن بذلك، كما سوف نرى ذلك، أن تتطوّر على خطّين اثنين: من جهة، على الخطّ الذي يقود إلى إلزام إمبيريقي، محفَّز عبر الترغيب والترهيب، ومن جهة، على الخطّ الموصل إلى ثقة محفَّزة **عقلانيًا**، أي عبر توافق معلَّل.

وثمّة نتيجة **أخرى** لِـ «قدرة-على-قول-لا»، لم نتطرّق إليها إلا ضمنًا، تهمّ الفاعلين أنفسهم. إذا ما أراد المرء من خلال الاستعانة بآلية تبنّي مواقف [الغير] أن يعيد بناء الطريقة التي بها يستطيع المشاركون في التفاعل أن يتعلّموا كيف يوجّهون أفعالهم على نحو صريح بحسب ادّعاءات صلاحية معينة، فإنه سيتبين له أن نموذج الحوار الباطني، الذي استخدمه ميد بطريقة غير مميزة جدًّا، هو نموذج مفيد بالفعل.

---

(98) من هيردر، عبر نيتشه، إلى حدّ هايدغر وغيلن، تمّ دومًا المرة تلو الأخرى إبراز «القدرة-على-قول-لا» باعتبارها امتيازًا أنثروبولوجيًا. وعلى هذه الرؤية أيضًا ترتكز الأطروحة النقدانية التي قدّمها بوبر وأدورنو في صيغ مختلفة، والقائلة بأن المعرفة التي يمكن التعويل عليها لا يمكن الظفر بها إلا من طريق نفي المنطوقات.

عندما يستبق «الأنا» الإجابة السالبة للغير عن الفعل الكلامي الخاص به، ويقوم باعتراض ضدّ نفسه يمكن الغير أن يقوم به ضدّه، فهو سوف يمتلك تصوّرًا عمّا يعنيه أن يرفع ادّعاءَ صلاحية **قابلًا للنقد**. وبمجرّد أن يسيطر «الأنا» بعد ذلك على التوجّه بحسب ادّعاءات الصلاحية، فهو يستطيع أن يكرّر استبطان العلاقة الخِطابية مرة أخرى. والآن، فإن «الغير» يصادفه مع التوقّع بأن «الأنا» لا يضطلع بالدور التواصلي في ضمير المتكلّم بطريقة ساذجة فقط، بل إذا ما اقتضت الحال فمن شأنه أن يوسّعه إلى دورٍ مؤيدٍ في إطار حجاج ما. وإذا ما تملّك «الأنا» موقف «الغير» **هذا** وجعله خاصًّا به، وبالتالي، إذا ما نظر إلى نفسه بعيون معارض ما، وكيف سيجيب عن نقده له، فهو سوف يكتسب **علاقة متفكّرة مع ذات نفسه**. سوف يصبح «الأنا»، مجرّد أن يستبطن دور المشارك في الحجاج، قادرًا على نقد الذات، ونريد أن نطلق اسم «المتفكّرة» على تلك العلاقة بالذات (Selbstverhältnis)، التي تقوم على هذا النموذج من نقد الذات. وإن معرفة اللامعرفة إنما تسوغ عن حقّ منذ سقراط بوصفها أساس معرفة الذات. إن العلاقة المتفكّرة بالذات إنما تكتسب بحسب هذا الضرب من استخدام اللغة لونًا مغايرًا. يستطيع «الأنا» أن يتّخذ علاقة مع ذات نفسه من طريق نقدٍ ما، أكان ذلك نقدًا لمنطوقاته الخاصة أو لأفعاله الخاصة أو لتقديماته الخاصة لذاته (Selbstdarstellungen). إن الذات (das Selbst)، التي بها هو يتعلّق، هي ليست هيئة ملغّزة، بل تآلف معها من خلال الممارسة التواصلية اليومية: يتعلّق الأمر في الدور التواصلي للشخص المتكلّم، بالسؤال كيف يُثبت، ضمن موقف مُمَوْضِعٍ، وجودَ حالات الأشياء (Sachverhalten)، أو كيف يدخل، ضمن موقف مطابقٍ للمعايير، في علاقة بيشخصية يعتبرها مشروعة، أو كيف يجعل، ضمن موقف إفصاحي، تجربةً ذاتية في الحياة متاحة إلى جمهور ما. وبشكل مماثل، يستطيع «الأنا»، بحسب نموذج النقد الذاتي، أن يضع نفسه في علاقة مع نفسه بوصفه **ذاتًا إبيستيمية** (epistemisches Subjekt) قادرة على التعلّم، وقد اكتسبت بعدُ من التعامل العرفاني - الأداتي مع الواقع معرفةً معينة، أو مع نفسه باعتباره **ذاتًا عملية**، تستطيع أن تفعل وقد شكّلت بعدُ في تفاعلاتها مع الشخصيات المرجعية طابعًا معينًا أو «أنا أعلى»، أو أيضًا مع نفسه بوصفه **ذاتًا وجدانية** (pathisch) هي حسّاسة، «متحمّسة» (leidenschaftlich) في معنى فويرباخ، وقد سطّرت حقلًا مخصوصًا من الذاتية، غير متاحة إلا على نحو مميز، وحاضرة في شكل حدسي، في مقابل العالم الخارجي المؤلّف من الوقائع والمعايير.

إن الكلام على ذوات (Subjekten) ثلاثة، بلا ريب، لا يخلو من مخادعة. إن «الأنا»، من منظور نقد الذات، عندما يتّخذ تجاه نفسه دورَ معارض ممكن في النزاع على ادّعاءات الصلاحية المرفوعة في شكل ساذج من قِبله، يصادف ذاتًا (Selbst) هي بالطبع هي هي (dasselbe) تحت الجوانب الثلاثة جميعًا. وعلى الحقيقة هي هي إن صحّ التعبير منذ أوّل أمرها، ليس ثمّة من حاجة أبدًا إلى أن تقع مماهاة لاحقة للعلاقات الثلاثة مع ذات نفسها.

لا يستطيع «الأنا»، كما هو مفترَض، أن يضطلع بهذه العلاقات المختلفة مع الذات إلا من جهة ما يواجه نفسه باعتباره ذاتًا فاعلة في شكل تواصلي، وذلك بأن يتّخذ من نفسه موقف مشارك **آخر** في الحجاج، يلاقي نفسه، تحديدًا من جهة ما يكون قد اتّخذ **موقفًا إنجازيًا**. إن هذا الموقف هو الذي يضمن الوحدة أثناء تغير صيغ الاستخدام اللغوي، ويضمن استمرارية الانتقال بين المواقف المُمَوْضِعة والمطابقة للمعايير والإفصاحية، التي نقوم بها في الممارسة التواصلية من دون انقطاع. إن الموقف الإنجازي يمكن، من زوايا نظر نشوئية، أن يُفهَم على الأرجح بوصفه نتيجة دنيوةٍ (Profanisierung) وكوننة (Verallgemeinerung) لذلك الموقف المثير لمشاعر متضاربة، تجاه الموضوعات المقدّسة، الذي كان في الأصل يؤمّن الاعتراف بالسلطة الأخلاقية. هذا التحويل إنما يصبح ضروريًا بمقدار ما تتخلّص الأجزاء المتضمّنة-في-القول المكوّنة للأعمال الكلامية من تشابكها الرمزي مع المؤسسات القديمة، ومن ثمّ تتمايز على شاكلة بحيث تكون الجمل الإخبارية والجمل المتعلّقة بتجارب الحياة مجهَّزة بقوى متضمّنة-في-القول ومصاغة على هذا النحو ومدمجَة في الفعل التواصلي.

لكن إذا كان الموقف الإنجازي هو الذي يؤمّن الوحدة أثناء تغير الصيغ، فإن الوعي بالذات العملي يحتفظ في العلاقة المتفكّرة بالذات بأولوّية معينة على الوعي بالذات الإبيستمي والوجداني. إن العلاقة المتفكّرة بالذات هي التي تعلّل **أهلية التكليف** (Zurechnungsfähigkeit) لفاعل ما. والفاعل المكلَّف (zurechnungsfähig) إنما يسلك سلوكًا **نقديًا تجاه ذاته** ليس في أفعاله القابلة لأن تأخذ صبغة أخلاقية مباشرة فحسب، بل أيضًا في تلفّظاته العرفانية كما في تلفّظاته الإفصاحية. وعلى الرغم من أن أهلية التكليف هي في نواتها مقولة خلقية - عملية، فهي تمتدّ أيضًا إلى العرفانيات (Kognitionen) والإفصاحيات المندمجة في طيف الصلاحية الخاص بالفعل الموجّه نحو التفاهم.

## - 3 -

# البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدّس

نستطيع الآن أن نستأنف السؤال عن كيف يكون من شأن الفعل التواصلي أن يتوسّط بين رصيد التضامن الاجتماعي المحفوظ من خلال الطقوس من جهة، والمعايير السائغة والهويات الشخصية من جهة أخرى. سبق أن فحصنا، من جهة أولى، عن الأسس القدسية للسلطة الأخلاقية، كي نتمكّن من متابعة خطّ التطوّر على مستوى نشأة النوع الذي يقود من التفاعل بتوسّط الرموز إلى التفاعل المحكوم بمعايير، ومن جهة أخرى، اكتشفنا أيضًا في صلب الصلاحية المعيارية المتجذّرة في المقدّس نقطة ارتباط بالنسبة إلى التطوّر من التفاعل بتوسّط الرموز إلى اللغة[1]. وفي أي حال ينبغي على الوصف التداولي - الصوري للبنية العامة للأفعال الكلامية أن يرتكز على المعرفة قبل النظرية للمتكلّمين الذين ينتمون إلى عالمِ حياةٍ حديثٍ، مُعقلَن في معنى لا يزال علينا توضيحه في شكل أكثر قربًا. وإذاَ كنّا، ومرّة أخرى على خطى ميد ودوركهايم، نبحث عن مركّب التفاعل الاجتماعي ذاك الذي ينبغي أن تتمّ المصادرة عليه بوصفه نقطة انطلاق افتراضية للتطوّر الاجتماعي - الثقافي، فإن المهمّة التي تطرح نفسها هي أن ندرك الترابط بين الفعل المحكوم بمعايير والخطاب النحوي بمقدار من الحيطة والاحتراس،

---

(1) تضيف الترجمة الإنكليزية هنا عبارة «أي إلى الخطاب النحوي»، وهي جملة غير موجودة في الأصل الألماني: (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 77). (المترجم)

بحيث إننا لا نسمح لنظرتنا بأن تتشوّه بما وضعته **الحداثة** فينا من **فهم سابق** (Vorverständnis). ولأننا لا نستطيع أن نخرج كما نشاء من أفقِ تفسيرٍ معطى في شكل موضوعي، فإنه ينبغي علينا، كما هو الأمر مع ميد أو دوركهايم ذاته، أن نخوض على نحو **متزامن** في السؤال الاجتماعي - التطوّري، **في أي اتجاه تغيرت تشكيلات المنطلق** التي هي محدِّدة بالنسبة إلى الفعل المحكوم بمعايير.

يمكنني في أثناء الإجابة عن هذا السؤال أن أهتدي بالفرضية القاضية بأن الوظائف الإدماجية في المجتمع والوظائف الإفصاحية التي كانت تؤديها في أوّل الأمر الممارسةُ الطقوسية، انتقلت إلى الفعل التواصلي، حيث تمّ في شكل متتابع تعويض سلطة المقدّس عبر سلطة إجماعٍ يؤخَذ في كل مرة باعتباره إجماعًا معلَّلًا. هذا يعني تسريحًا (Freisetzung) معينًا للفعل التواصلي من السياقات المعيارية المحمية بواسطة المقدّس. إن نزع السحر (Entzauberung) عن ميدان المقدّس وتجريده من قواه (Entmächtigung) إنما يتمّ من طريق ضرب من **التحويل اللغوي** (Versprachlichung) **للتوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه في شكل طقوسي**، ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود (Entbindung) عن مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدّس، والقوّة **الآسرة** (bannend) للقداسة إنما يتمّ في الوقت ذاته تصعيدهما في القوّة **القاهرة** (bindend) لادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطاؤهما صبغة اليومي. هذه الأفكار أريد أن أبسطها على نحو بحيث إنني أنطلق في أوّل الأمر من نظرية دوركهايم عن تطوّر القانون وأُنزّل تطوير القانون في سياق التحوّل الذي طرأ على شكل الاندماج الاجتماعي، الذي لاحظه دوركهايم (1). وأريد أن أوضح منطق هذا التحوّل في الشكل بالاستعانة بتجربة فكرية مستلهمة من دوركهايم (2) وأن أشرحه بالاعتماد على تأمّلات ميد في نوع من إتيقا الخطاب (3). وإن تشخيص ميد عن التفرْدن (Individuirung)[2] المتنامي من دون انقطاع إنما يمنحنا بالتالي نقطة الانطلاق بالنسبة إلى استطراد حول الهوية وتحديد الهوية (Identifizierung)[3] (4). وفي الختام أودّ أن أسجّل بعض التحفّظات على النزعات الصورانية والمثالية التي تنطوي عليها نظرية ميد عن المجتمع (5).

---

(2) تشكّل الفرد. (المترجم)

(3) ننبه إلى أن الترجمة الإنكليزية تضع هنا لفظة «individuation» (Ibid., p. 78). (المترجم)

## (1) تطوّر القانون وتغير شكل الإدماج الاجتماعي

إن التطوّر الاجتماعي للقانون شكّل الإطار الذي أقام عليه دوركهايم مؤلّفه الأكبر الأوّل في **تقسيم العمل الاجتماعي**[4]، وكان دوركهايم قد ألقى دروسًا عدّة في سوسيولوجيا القانون، إلا أن الجزء الأهمّ منها لم يُنشر إلا بعد موته[5]. ودوركهايم، مثل فيبر، يتصوّر تطوير القانون بوصفه مسارًا من نزع السحر. وفي ما يتعلق بمحاولاته في تصنيف **مجالات** القانون من زوايا نظر نظرية التطوّر، فأنا لن أخوض فيها في شكل معمّق. إن القانون القديم هو في جوهره قانون جزائي (Strafrecht)[6]، ودوركهايم يدرس القانون المدني بوصفه حالة نموذجية عن القانون الحديث، وذلك مع القانون الخاص بوصفه المؤسسة الأساسية، كما مع التعاقد والميراث بوصفهما من الضمانات المتصلة به.

### (أ) الأسس غير التعاقدية للعقد

إن السؤال بأي وجه تتمّ ترجمة السلطة الأخلاقية للمقدّس في صلاحية المؤسّسات، لا يُطرَح بالنظر إلى المؤسسات البدائية للقانون الجزائي. وذلك أن القانون الجزائي هو في بادئ الأمر ليس سوى التعبير الرمزي عن ردّة فعلٍ على انتهاك المحرّم. إن الجناية الأصلية هي انتهاك الحرمات (das Sakrileg)، لمسٌ ما لا يمكن لمسه، تدنيسُ (Profanierung) المقدّس. وفي المعاقبة على انتهاك الحرمات يرى دوركهايم تعبيرًا عن الرعب والخوف أمام التبعات المحتومة، أن العقاب هو طقسٌ من شأنه أن يعيد النظام الذي تمّ تعطيله. وإن التصادم مع معيار مقدَّس هو لا يسوغ بوصفه جنايةً، لأنه توجد عقوبات على ذلك، بل بالأحرى هو يطلق عقوبات لأن المعايير هي في بادئ الأمر ليست شيئًا آخر سوى جهاز (Vorrichtung) من أجل المحافظة على الموضوعات أو المناطق المقدّسة. لقد تمّ فهم العقاب بوصفه كفّارة (Sühne): «من اليقين أنه في عمق مفهوم الكفّارة ثمّة فكرةُ ترضية ما ممنوحة

---

(4) E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (Frankfurt am Main: 1977).

[ترد بالفرنسية في النص الألماني. (المترجم)]

(5) E. Durkheim, *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit* (Paris: 1969; engl: London: 1957).

(6) قانون جنائي، قانون عقوبات. (المترجم)

إلى قوّة واقعية أو مثالية، توجد من حولنا. وحين نطالب بمعاقبة الجناية، فنحن لا نريد أن نثأر لأنفسنا في شكل شخصي، بل لشيء أعلى منّا، نحن نشعر به في شكل غير واضح بهذا القدر أو ذاك خارجنا وفوقنا. هذا الشيء نحن نتصوّره على أنحاء مختلفة بحسب الأزمنة والأمكنة، في بعض الأحيان هو فكرة بسيطة، مثل الأخلاق أو الواجب، وفي أغلب الأحيان نحن نتمثّله في شكل كائن واحد أو كائنات عديدة ملموسة، الأسلاف، الآلهة. لهذا السبب، فإن القانون الجزائي هو في أصله ليس دينيًا في شكل جوهري فحسب، بل حافظ دومًا على علامة معينة على الطابع الديني (Religiösität). إن الأفعال التي يعاقب عليها تبدو بمنزلة هجومات ضدّ شيء مفارق (Transzendent)، أكان كائنًا أو فكرة. وبناءً على هذا السبب عينه نفسّر لأنفسنا لماذا تطالبنا على ما يبدو بمعاقبة تقع أبعد من مجرّد الإصلاح (Wiedergutmachung) الذي نكتفي به في نظام المصالح البشرية البحتة»[7].

إن الإصلاح بمعنى تعويض ما عن الضرر الذي تمّ التسبّب فيه، ينتمي إلى الدائرة الدنيوية للتكافؤ (Ausgleich) بين المصالح الخاصة. وإن جبر الضرر حلّ في القانون المدني محلّ الكفّارة. وعلى هذا المحور وضع دوركهايم معالم تطوّر القانون. إن القانون الحديث تبلور في شأن التكافؤ بين المصالح الخاصة، وتخلّص من طابعه القدسي. ومع ذلك، فإن سلطة المقدّس لا يمكن أن تسقط من دون أن يتمّ **تعويضها**، وذلك أن الصلاحية الإجبارية للمعايير ينبغي أن ترتكز على شيء ما بإمكانه أن يُقيد المشيئة التي تحرّك الأشخاص القانونيين الخواص، بإمكانه أن **يُلزِم** (verpflichten) الأطراف التي ارتبطت بتعاقد ما **بواجب** ما.

تعقّب دوركهايم هذا المشكل في دروسه عن سوسيولوجيا القانون، من خلال أمثلة الملكية والتعاقد. واشتغل بادئ الأمر على التناسبات التي توجد بين المؤسسة القديمة لقانون الملكية والمواضيع المقدّسة. إن الملكية هي في أصلها مستعارة من الآلهة. إن القرابين الطقوسية هي ديون ضريبية، كان يتمّ دفعها في بادئ الأمر إلى الآلهة ثمّ لاحقًا إلى الكهنة، وفي آخر الأمر إلى سلطات الدولة. وإلى هذا الأصل القدسي تدين الملكية بطابع سحري هي تنقله إلى المالك، ففي علاقة الملكية يكمن رابط سحري بين الشخص والشيء: «إن الطابع الديني،

(7) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 141 f.

حيثما وُجد، هو في جوهره قابل للعدوى سهل الانتقال (übertragbar)[8]، إنه يُنقَل إلى أي شخص (Subjekt) يوجد في اتّصال معه (...) إن الطابع الذي يجعل من شيء ما ملكية شخص معين هو يُظهر العدوى نفسها. إنه يميل دومًا إلى المرور من المواضيع التي يتخلّلها إلى كل الذين يدخلون في اتّصال مع الطرف الأوّل. إن الملكية مُعدية. إن الشيء المملوك، مثله مثل الشيء الديني، يجذب إليه كل الأشياء التي يمسّها ويتملّكها. وإن وجود هذه القدرة الفريدة إنما يشهد عليه مركّب كامل من القواعد القانونية غالبًا ما حيرت علماء القانون: إنها هي التي تحدّد ما يسمّى بحقّ الالتصاق (das akzessorische Recht)»[9].

إن الملكية الفرعية هي بلا ريب مشتقّة لاحقة. وحقوق الآلهة تنتقل بادئ الأمر إلى الكيان الجمعي، وحقوق الملكية تتمايز بعد ذلك بحسب المجموعات الفرعية والقبائل والعائلات، وهي مقترنة بالوضع الخاص لعضو ينتمي إلى العائلة وليس بالشخص القانوني الفردي[10]، وبالتالي فإن الميراث هو الشكل العادي لتناقل الملكية[11]. وحتى الشكل المنافس للكسب أو لاستلاب الملكية، العقد، فهو يسوغ بوصفه تغييرًا لوضع ما: «وبالفعل فإن الإرادات لا تستطيع أن تتفق على تحديد التزامات ما بواسطة العقود إلا إذا كانت هذه الالتزامات لا تنتج عن الحالة القانونية، المكتسبة بعد، سواء للأشياء أو للأشخاص، لا يمكن أن يتعلّق الأمر إلا بتغيير الوضع، وإضافة علاقات جديدة إلى العلاقات القائمة بعد. إن العقد هو تبعًا لذلك مصدر للتباينات، يفترض أساسًا قانونيًا سابقًا عليه، له أصل مغاير. إن

---

(8) واللفظ الفرنسي في كلام دوركهايم هو «قابل للعدوى» (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 90). (المترجم)

(9) Durkheim, *Leçons*, pp. 176-177.

(10) «إن الملكية الشخصية لم تكن تبرز إذن إلا عندما يكون فردٌ ما قد انفصل عن الكتلة العائلية التي كانت تجسّد فيه الحياة الدينية المشتّتة في الأعضاء وفي أشياء العائلة وأصبح مالكًا لكل حقوق المجموعة». يُنظر: Durkheim, *Leçons*, p. 198.

(11) Ibid., p. 198.

[هذا الهامش ساقط في النصّ الألماني، وهو من اقتراح المترجم الفرنسي وقد أخذنا به حتى يستقيم ترتيب الهوامش. أما الترجمة الإنكليزية فقد تجاهلت هذا السهو من هبرماس. يُراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, pp. 90, 451, note 122; Habermas, *Lifeworld and System*, pp. 79, 411). (المترجم)]

العقد هو بامتياز الأداة التي بها يتمّ تحقيق التغييرات. وليس هو ذاته الذي يمكنه أن يشكّل الأسس الأصلية والمؤسِّسة، التي يقوم عليها القانون»[12].

إن الصورانية المثيرة لطريقة إبرام العقود، والمراسم التي بها هي مختومة، إنما تذكّر بالأسس الدينية، غير التعاقدية، للعقد.

وإنما ها هنا تحديدًا واجه دوركهايم السؤال المركزي الذي ألهم جملة مباحثه في سوسيولوجيا القانون. إن العقد بين أشخاص قانونيين مستقلّين هو الأداة الأساسية للقانون الخاص المدني، وفي نظرية القانون الحديثة ارتقى إلى رتبة براديغم العلاقات القانونية بعامة. كيف يمكن عقدًا كهذا أن يربط أو يلزم (binden) الأطراف المتعاقدة، والحال أن الأساس القدسي للقانون قد تمّ إبطاله؟ لقد تمّ من هوبز إلى ماكس فيبر إعطاء الإجابة القياسية عن ذلك، أن القانون الحديث هو مجرّد قانون إكراهي. وفي مقابل استبطان الأخلاق وقع تحويل تكميلي للقانون إلى عنف (Gewalt) مفروض من خارج، مأذون به من قبل الدولة ومرتكز على جهاز عقوبات بيد الدولة. إن قانونيةَ (Legalität) إبرام عقد أو علاقة بين ذوات قانونية خاصة عمومًا، إنما تعني أن الدعاوي القانونية (Rechtsansprüche) يمكن رفعُها. إن الطابع الإكراهي الآلي بوجه ما للقيام بالدعاوي القانونية إنما يجب أن يضمن طاعة القانون. ولكن عن هذه الإجابة، لم يكن دوركهايم راضيًا. حتى طاعة القانون الحديث ينبغي أن تكون لها نواةٌ خلقية. إن المنظومة القانونية هي في الحقيقة جزءٌ من نظام سياسي، معه يمكن أن يسقط إذا لم يستطع المطالبة بالشرعية (Legitimität).

هكذا، فإن دوركهايم يسائل عن شرعية العلاقات القانونية التي يكون لها شكل العقود بين أشخاص قانونية مستقلة، وهو يجادل في أن يكون بإمكان العلاقة التعاقدية أن تنمّي الشرعية على أساس شروط إبرام العقود وحدها. إنه من مجرّد وقوع اتفاق (Vereinbarung) ما، يدخل فيه طرفان كل منهما في مصلحته الخاصة، وبصورة طوعية، لا يزال لم ينتج بعدُ أبدًا عن ذلك الطابع الإلزامي لعقدهما. إن عقدًا كهذا «غير مكتف بذاته، وهو ليس ممكنًا إلا بفضل تنظيم للعقد هو من أصل اجتماعي»[13]. هذا التنظيم لا يمكنه من جهته أن يكون تعبيرًا عن مشيئة اعتباطية،

---

(12) Durkheim, *Leçons*, pp. 203 f.

(13) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 255.

ولا أن يرتكز على واقعانية (Faktizität) العنف الذي تمارسه الدولة، ولكن إذا ما صار القانون معلمَنًا، من أين تستمدّ الأسس القانونية (gesetztlich)[14] لعقدٍ ما سلطتها الأخلاقية؟ «لقد رأينا أن القوانين التي لها أصلها في الأشياء إنما هي تابعة للطبيعة الدينية لهذه الأشياء. وهكذا فإن كل العلاقات الأخلاقية أو القانونية التي هي مستمدّة من وضع الشخص أو الشيء، إنما تدين بوجودها إلى قوّة فريدة من نوعها (sui generis) كامنة سواء في الذوات أم في الموضوعات، وتفرض الاحترام. ولكن كيف يكون بإمكان هكذا قوّة أن تكمن في الاستعدادات البسيطة للإرادة؟ (...) لماذا قد يجب أن يكون لقرارَيْن - صادرين عن ذاتين مختلفتين - قوة إلزامية كبرى، فقط لأنهما قراران متطابقان فحسب؟»[15].

إن الإجابة التي شرحها دوركهايم بطريقة مثيرة للاهتمام من خلال مثال عقد العمل، هي إجابة بسيطة: إن العقود إنما لها طابع إلزامي على أساس شرعية الأنظمة القانونية التي قامت عليها، وهذه الأخيرة لا تسوغ باعتبارها شرعية إلا بمقدار ما تعبّر عن مصلحة عامّة. وهذا أمر يمكن المرء أن يختبره من جهة ما إذا كانت العقود التي سمحت بها هي بالفعل تقود إلى تحقيق التكافؤ بين المصالح أو على العكس من ذلك هي تضرّ بالمصالح التي يسمح بها القانون (berechtigt)[16] لأحد الأطراف، دون مراعاة موافقتها الحرّة على المستوى الرسمي: «إن ظهور العقد التوافقي، في ارتباط مع تطوّر ما لمشاعر التعاطف البشري، إنما أيقظ في الأذهان هذه الفكرة القاضية بأن العقد لا يكون أخلاقيًا، وأنه ينبغي ألا يعترف به المجتمع أو يعاقب عليه إلا شريطة ألا يكون مجرّد وسيلة لاستغلال أحد الطرفين المتعاقدين، وبكلمة واحدة شريطة أن يكون عادلًا. (...) لا يكفي أن يكون العقد موافَقًا عليه (gebilligt)، بل ينبغي أن يكون عادلًا، والطريقة التي يتمّ بها

---

(14) «القانونية» وليس «الخلقية» (moraux) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 91). (المترجم)

(15) Durkheim, *Leçons*, p. 205.

[«لماذا قد يجب أن يكون لقرارَيْن - صادرين عن ذاتين مختلفتين - قوة إلزامية كبرى فقط، لأنهما قراران متطابقان فحسب؟»، هذه الجملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 80). (المترجم)]

(16) هذه الكلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 92). (المترجم)

إعطاء الموافقة هي ليست سوى المقياس الخارجي بالنسبة إلى درجة الإنصاف (Billigkeit) في العقد»[17].

قد يبدو، من منظور ماكس فيبر، كأن دوركهايم أراد أن يطالب للقانون الصوري بمجرّد عدالة مادّية، وفي واقع الأمر فإن حجّته تصبو إلى وجهة أخرى. يريد دوركهايم أن يوضّح أن الطابع الإلزامي للعقود لا يمكن أن يُستنبَط من اعتباطية (Willkürlichkeit)[18] الاتفاق الذي تحكمه المصالح بين الأفراد. إن القوّة الإلزامية لاتّفاق (Einverständnis) أخلاقي مؤسَّس على المقدّس هي لا يمكن أن تُعوَّض إلا من طريق اتفاق أخلاقي يعبّر في شكل عقلاني عمّا كان مقصودًا بعدُ على الدوام في رمزية المقدّس: عمومية المصلحة التي تكمن وراءه[19]. إن المصلحة العامة، وهنا يتّبع دوركهايم التمييز الشهير لروسو[20]، هي ليست أبدًا المجموع الحاصل من مصالح فردية كثيرة أو ضربًا من التسوية بينها، بل تستمدّ المصلحة العامة قوّةً ملزِمة على الصعيد الخلقي من طابعها غير الشخصي و**غير المتحيز**: «وبالفعل فإن دور الدولة ليس أن تعبّر عن الفكر الساذج للجمهور أو أن تلخّصه، بل أن تضيف إلى هذا الفكر الساذج فكرًا أكثر تأمّلًا، هو بالتالي لا يستطيع ألا يكون مختلفًا»[21].

في المجتمعات المتمايزة يكون الوعي الجمعي متجسّدًا في الدولة. وهذه ينبغي أن تهتمّ بنفسها بشرعية العنف التي تحتكرها: «باختصار يمكننا لهذا السبب أن نقول: إن الدولة هي عضو مخصوص، له مهمّة تطوير تمثّلات معينة، من شأنها أن تسوغ بالنسبة إلى الكيان الجمعي. وهذه التمثّلات من شأنها أن تتميز عن تمثّلات جمعية أخرى عبر الدرجة العليا التي تبلغها من الوعي والتفكّر»[22]. ومن ثمّ، فإن تطوّر الدولة الحديثة يتميز بكونه يتحوّل ويمرّ من الأسس القدسية للشرعية

---

(17) Durkheim, *Leçons*, p. 231.

(18) ننبّه إلى أن الترجمة الفرنسية قد أثبتت عبارة أخرى هي «الالتزام المتبادل» (l'engagement mutuel) (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 92). وهو بعيد. (المترجم)

(19) «عمومية المصلحة التي تكمن وراءه» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 92). (المترجم)

(20) E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Ed. par Armand Cuvillier (Paris: 1953; engl. Ann Arbor: 1960).

(21) Durkheim, *Leçons*, p. 125.

(22) Ibid., p. 87.

إلى الأساس الذي يشدّ إرادة عامة مكوّنة في نطاق الفضاء - العمومي السياسي (politische Öffentlichkeit) في شكل تواصلي، وموضَّحة بواسطة الخطاب: «تحت زاوية النظر هذه، تظهر لنا الديمقراطية بوصفها الشكل السياسي الذي من خلاله يبلغ المجتمع الوعي الأكثر صفاء بذات نفسه. إن شعبًا ما إنما يكون أكثر ديمقراطية بمقدار ما يؤدي التشاور والتفكّر والعقل النقدي دورًا أكثر أهمّية على الدوام في مجرى الشؤون العمومية. وهو على الضدّ من ذلك يكون أقلّ ديمقراطية بمقدار ما يسيطر نقص الوعي والمشاعر المبهمة، وبكلمة واحدة، الأحكام المسبقة المعفاة من الامتحان. وذلك يعني أن الديمقراطية (...) هي الطابع المميز الذي بدأت تأخذه المجتمعات أكثر فأكثر»[23]. يرى دوركهايم التفوّق الأخلاقي للمبدأ الديمقراطي في إرساء تشكّل خِطابي للإرادة: «لأنها حكمُ التفكّر، فهي تسمح للمواطن بأن يقبل قوانين بلده بمقدار أكبر من التبصّر، وبالتالي بمقدار أقلّ من الانفعالية. ولأنه توجد أنحاء كثيرة من التواصل المستمر بينهم وبين الدولة، فإن الدولة لم تعد بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة قوّة عنيفة خارجية تفرض عليهم دوافع آلية تمامًا. وبفضل التبادلات الدائمة بينهم وبينها، فإن حياتها ترتبط بحياتهم، كما أن حياتهم ترتبط بحياتها»[24]. وبمقدار ما يتفكّك الإجماع الديني الأساسي وتخسر قوّة الدولة من غطائها القدسي، فإن **وحدة الكيان الجمعي** لا تستطيع أن تنشأ ولا أن تبقى بأي شكل آخر سوى باعتبارها **وحدة جماعة تواصلية**، وذلك يعني عبر إجماع يتمّ داخل الفضاء - العمومي السياسي ويُقصَد إليه على نحو تواصلي.

إذا ما أخذنا هذا التغيير في الدولة، الذي تمّ على أسس معلمَنة للشرعنة (Legitimation)، بمنزلة خلفية لنا، فإن تطوّر العقود، من الصورانية الطقوسية إلى أهمّ أداة للقانون الخاص المدني، من شأنه أن يوحي لنا بفكرة تحويل لغوي (Versprachlichung)[25]، أو تسييل (Verflüssigung)[26] تواصلي للإجماع الديني الأساسي. وفي المجتمعات القديمة لم تكن التصريحات الاحتفالية للأطراف المتعاقدة قد تميزت بعدُ من الأفعال الطقوسية. عبر كلمات المشاركين كانت

---

(23) Ibid., p. 123.

(24) Ibid., p. 125.

(25) ألْسَنَة، تحويل لساني، ترجمة لغوية... (المترجم)

(26) تمييع، إسالة، إذابة... (المترجم)

تتكلّم سلطة (Macht) المقدّس ذاته المؤسِّسة للإجماع: «لم يكن بمستطاع الإرادات أن تترابط إلا شريطة تأكيد ذاتها. وهذا التأكيد يتمّ عبر الكلمات. والحال أن الكلمات نفسها هي شيء واقعي، طبيعي، متحقّق، يمكن المرء أن يقدّمه مع قوّة دينية بفضلها هي تُلزم أولئك الذين نطقوا بها وتربط بينهم. ولهذا يكفي أن يتمّ النطق بها طبقًا لهذه الأشكال الدينية وتحت شروط دينية. وبهذه الطريقة تحديدًا تصبح مقدّسة. وإن واحدة من الوسائل التي تمكّن من تحميلها هذا الطابع، هي أداء اليمين، بمعنى استدعاء (Anrufung) كائن إلهي. ومن خلال هذا الاستدعاء أو الابتهال يصبح هذا الكائن الإلهي بمنزلة الضامن للوعد الذي تمّ القيام به، وما إنْ يحدث بهذه الطريقة، حتى يصبح هذا الوعد، في وقت لاحق (...) إكراهيًا (zwingend) تحت التهديد بعقوبات دينية، الكل يدرك خطورتها»[27]. أما في القانون الحديث، فإن العقد الخاص هو على الضدّ من ذلك يستمدّ قوّته المُلزمة (bindend) من الطابع القانوني، لكن القانون الذي يمدّه بالقانونية، إنما يدين في نهاية المطاف من جهته بطابعه الإلزامي (obligatorisch) الذي يتطلّب الاعتراف به، إلى منظومة قانونية مشرعَنة (legitimiert) عبر التكوين السياسي للإرادة. إن عمليات التفاهم التي تتمّ في جماعة تواصلية ما مؤلّفة من مواطنين دولة ما، إن كلماتهم أنفسها، هي التي تنتج الإجماع الإلزامي.

### (ب) من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي

فحص دوركهايم عن تطوّر القانون في سياق تحوّل في شكل من الاندماج الاجتماعي الذي يمسّ المجتمع بكامله. وهو يخصّص هذه النزعة باعتبارها انزياحًا عن وضع ابتدائي، «حيث تنبجس الشخصية الفردية في صلب الشخصية الجمعية»[28]. وإن تحلّل هذا التضامن الآلي بين أعضاء القبيلة الذين، من حيث ما هم متماثلون بعضهم مع بعض، هم يستمدّون هويتهم الخاصة تقريبًا في شكل كامل من الهوية الجمعية، إنما يتمثّله دوركهايم بوصفه سيرورة تحرّر. وبمقدار تمايز البنى الاجتماعية يتحرّر الأفراد المنشّئين اجتماعيًا من وعي جمعي محيط ببنية الشخصية برمّتها، وفي الوقت ذاته هم يتباعدون من الإجماع الديني، حيث

(27) Ibid., p. 208.

(28) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 171.

يذوبون جميعًا الواحد في الآخر. ويخصّص دوركهايم هذا التطوّر **من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي** على مستويات ثلاثة. إن عقلنة صور العالم تمشي حذو النعل بالنعل مع كوْنَنة (Verallgemeinerung) معينة للمعايير الخلقية والقانونية ومع تفَرْدُن (Individuerung) مطّرد للأفراد.

إن **عقلنة صور العالم** إنما تعبّر عن نفسها في مسار تجريدي يتسامى (sublimiert) بالقوى الأسطورية إلى رتبة الآلهة المفارقة (transzendenten) وفي نهاية المطاف إلى رتبة الأفكار والتصوّرات، على حساب مجال قدسي منكمش، هي تترك وراءها طبيعة منزوعة الألوهية (entgöttert): «في الأصل، لم تكن الآلهة متميزة من الكون، أو بالأحرى لم يكن ثمّة آلهة، بل كائنات مقدّسة فحسب، من دون أن يكون الطابع القدسي الذي يُخلَع عليها منسوبًا إلى أي كيان خارجي، كما إلى مصدره... ولكن شيئًا فشيئًا، انفصلت القوى الإلهية عن الأشياء التي لم تكن في بادئ الأمر سوى صفات لها، وتشيأت (verdinglichen sich)[29]. وهكذا تكوّن مفهوم الروح أو مفهوم الآلهة التي، لئن كان من الأفضل أن تسكن هنا أو هناك، فهي توجد مع ذلك خارج الموضوعات الجزئية التي ترتبط بها على نحو أكثر خصوصية. بذلك تحديدًا لها شيء أقلّ ملموسية... إن تعدّد الآلهة اليوناني - الروماني، والذي هو شكل من الإحيائية أعلى وأفضل تنظيمًا، إنما يشير إلى تقدّم جديد في معنى التعالي (Transzendenz). إن سكنى الآلهة تميزت على نحو أكثر وضوحًا من سكنى البشر. معتكفين على الأعالي الغامضة للأوليمب أو في أعماق الأرض، لم يعد لهم أن يتدخّلوا في شكل شخصي في شؤون البشر إلا بطريقة إلى حدّ ما متقطّعة. بيد أنه مع المسيحية فحسب خرج الله في شكل نهائي من المكان، إن ملكوته لم يعد من هذا العالم، بل إن الانفصال بين الطبيعة والعنصر الإلهي هو انفصال كامل إلى حدّ بحيث إنه انحط إلى العداوة. وفي الوقت ذاته، أصبح مفهوم الألوهة أكثر عمومية وأكثر تجريدًا، إذ إنها مكوّنة ليس من الأحاسيس، كما في الأصل، بل من الأفكار»[30] وفي النهاية سوف ينبغي على صور العالم المعقلَنة أن

---

(29) علينا التنبيه إلى أن النص الأصلي الفرنسي لدوركهايم يثبت عبارة أكثر تلطّفًا هي «elles s'hypostasient»؛ «هي تأقنمت» وليس «تشيأت» فحسب. يراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 94).

(30) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 329 f.

تتنافس مع السلطة التي من شأن علم معلمَن في شكل كامل. وعندئذ ينشأ موقفٌ متفكّر تجاه التقاليد (Tradition) عمومًا. والتراث (Überlieferung) الذي صار مُشكَلًا في أسسه، لم يعد يمكنه أن يستمرّ إلا عبر وساطة النقد المستدام. وفي الوقت ذاته يتحوّل الوعي التقليدي بالزمان إلى توجّهات نحو المستقبل[31].

إن ما يقابل التجريد الذي يشوب تمثّل الإله هو **تعميمٌ** معين **للقيم**: «إن مفهوم الإنسان، على سبيل المثال، هو في القانون وفي الأخلاق وفي الدين، قد عوّض مفهومَ الروماني الذي هو، بسبب أنه ملموس أكثر، منافرٌ للعلم»[32]. وإن التطوّر الموازي على مستوى القيم المُمَأسَسة إنما تكمن في **كوْننة** معينة **للقانون والأخلاق**، تحمل معها في عين الوقت ضربًا من نزع السحر (Entzauberung) عن القانون المقدّس، نعني الكفّ عن صوْرنة (Entformalisierung) الإجراء القانوني. وبعد أن «تمّ في بادئ الأمر ربط» قواعد القانون والأخلاق «بظروف محلّية، وبجزئيات عرقية، مناخية ...إلخ، تحرّرت من ذلك شيئًا فشيئًا وصارت عامّة أكثر فأكثر. وما يجعل هذا الازدياد في العمومية محسوسًا أكثر فأكثر هو الانحطاط غير المنقطع للنزعة الصورية»[33]، وفي الوقت ذاته مع اتساق مجال تطبيق المعايير يكبر مضمار التأويل والوازع على التبرير العقلاني: «لم يعد ثمّة ما هو ثابت سوى قواعد مجرّدة، يمكن أن تُطبَّق في شكل حرّ وعلى أنحاء جدّ مختلفة. كذلك لم يعد لها النفوذ نفسه ولا قوّة المقاومة نفسها... هذه المبادئ العامّة لا يمكن أن تؤثّر في الأفعال (Handlungen) إلا بمساعدة الذهن. ولكن إذا ما استيقظ التفكّر فإنه ليس من السهل احتواؤه. وعندما صارت أكثر قوّة، أخذت تتطوّر تلقائيًا في ما أبعد من الحدود التي سُطِّرت لها. يبدأ المرء بوضع بعض الأحكام الإيمانية فوق النقاش، ثمّ إن النقاش لا محالة يمتدّ إليها. يريد المرء أن يفقهها، ويسأل عن العلل التي جعلتها موجودة، ومهما كان الشكل الذي احتملت به هذا الامتحان، فهي قد خسرت بعده شطرًا من قواها»[34].

في **ظواهر الفردانية الحديثة** رأى دوركهايم في نهاية المطاف أمارات

---

(31) Ibid., p. 390.

(32) Ibid., p. 331.

(33) Ibid., p. 330.

(34) Ibid., p. 331.

على إعلاء شبه ديني من قيمة الفرد، على «إجلال طقوسي للشخص، للكرامة الفردية»[35] بوجه ما يأمر كل واحد من النّاس بأن «يكون شخصًا وبأن يكون أكثر فأكثر شخصًا على الدوام»[36].

إن التفرْدُن المطّرد إنما ينقاس بمدى تمايز الهويات الفريدة من نوعها كما بازدياد الاستقلالية الشخصية: «أن يكون المرء شخصًا يعني أن يكون مصدرًا مستقلًّا للفعل. والإنسان لا يكتسب هذه الخاصية إلا من جهة ما يوجد فيه شيء ما هو ملكٌ له، هو له هو وحده، شيء ما يُفَرْدِنُه (individualisiert)، حيث يكون أكثر من مجرّد تجسيد للنمط العام لعرقه أو لمجموعته. سوف نقول في أي حال إنه يتمتّع بحرية الإرادة، وأن هذا يكفي لتأسيس مسؤوليته»[37].

بلا ريب، لا تنحصر هذه الاستقلالية في القدرة على اتّخاذ القرارات في شكل **اعتباطي** داخل مضمار موسّع ومتغير من بدائل الفعل. لا تكمن الاستقلالية في حرية «الاختيار بين بديلين»، بل على الأرجح في ما سميناه «العلاقة المتفكّرة بالذات». إن استقلالية الفرد، التي تتنامى مع عملية الفردنة المطّردة، إنما تخصّص، بحسب دوركهايم، شكلًا جديدًا من التضامن، لم يعد مؤمَّنًا عبر إجماع أوّلي حول القيم، بل ينبغي أن يتمّ الوصول إليه على نحو تعاوني بفضل جهود فردية. وعوضًا عن اندماج اجتماعي عبر **الإيمان** يحدث اندماج عبر **التعاون**. كان رأي دوركهايم في أوّل الأمر أنه يستطيع أن يفسّر هذا التضامن العضوي باعتباره أثرًا ناجمًا عن التقسيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي عن التمايز الحاصل في منظومة المجتمع، بل هو في بعض سنوات لاحقة، في تصدير الطبعة الثانية من كتابه حول **تقسيم العمل**، نقّح هذا التصوّر، إذ عن تمايز المنظومة يكاد لا ينتج أي شكل جديد من التضامن إلى درجة أن (sowenig...dass) دوركهايم قد رأى نفسه مجبَرًا على ضرورة البحث عن مخرج في الأخلاق الخاصة بمجموعة مهنية، هو قد اتّخذها بمنزلة مصادرة، وبالاستناد إلى أمثلة تاريخية مزركشة في شكل طوباوي. ومن دون شكّ لم يفسّر دوركهايم أي آلية بإمكانها، عوضًا عن التمايز البنيوي، أن تنتج الشكل الجديد من التضامن[38].

---

(35) Ibid., p. 441.

(36) Ibid., p. 446.

(37) Ibid., p. 444.

(38) ينظر أدناه، ص 195 وما بعدها.

مع ذلك فإن دوركهايم منحنا إشارات على قدر من الأهمّية، فهو قد رأى في الانتقال من الشكل الآلي إلى الشكل العضوي من التضامن «**نزعةً نحو ما هو عقلاني**»[39]، وفي نهاية كتابه يسمّي المقياس الذي قدّمه عندما تصوّر التحديث باعتباره عقلنة - أخلاقًا ذات نزعة كونية، من شأنها أن تتحقّق فعليًا، بمقدار ما يتعلّم الأفراد كيف يفعلون في شكل مسؤول (zurechnungsfähig): «إذا ما تذكّر المرء أن الوعي الجمعي هو مختزَل أكثر فأكثر في الإجلال الطقوسي للفرد، فإنه يمكنه القول إن ما يميز أخلاق المجتمعات المنظّمة مقارنةً بأخلاق المجتمعات المجزّأة، هو أنها تمتلك شيئًا ما أكثر إنسانية، وبالتالي أكثر عقلانية. إنها لا تعلّق نشاطاتنا على غايات لا تمسّنا في شكل مباشر، ولا تجعل منّا خدَمَة قوى مثالية ومن طبيعة أخرى مغايرة لطبيعتنا، وتتّبع سبلها الخاصة من دون أن تهتمّ بمصالح البشر... وإن القواعد التي تكوّنها هي ليس لها قوّة إكراهية تخنق الاختبار الحرّ، ولكن لأنها على الأرجح مصنوعة من أجلنا، وبمعنى ما، من طرفنا، نحن أكثر حرية تجاهها... نحن نعرف جيدًا كم هو عمل صعب أن نشيد هذا المجتمع حيث سيكون لكل فرد المكانُ الذي يستحقّه، وحيث سيكون مثابًا كما يستحقّ، حيث كل الناس، تبعًا لذلك، يعملون تلقائيًا من أجل خير الجميع وخير كل واحد منهم. ولهذا السبب ليس من شأن أخلاق ما أن تكون فوق أخلاق أخرى، لأنها تأمر على نحو أكثر خشونة وبشكل أكثر تسلّطًا، أو لأنها أكثر تملّصًا من التفكّر. ينبغي عليها من دون شكّ أن تربطنا بشيء آخر غير أنفسنا، ولكن ليس من الضروري أن **تقيدنا** إلى حدّ أن تشلّ حركتنا»[40].

بهذه النظرة لم يفلت دوركهايم من مزالق الفكر القائم على فلسفة التاريخ. فمن جهة أولى، يجدّ في الموقف الوصفي لباحث في العلوم الاجتماعية شأنه أن يلاحظ النزعات التاريخية فحسب، ومن جهة أخرى يتبنّى أيضًا، في نطاق موقف معياري، التصوّر المتعلق بأخلاق ذات نزعة كونية (universalistisch)، والذي يبدو أنه ناتج من هذه النزعات، على الأقلّ بوصفه مثلًا أعلى مقبولًا في شكل عام (allgemein)، ويصرّح على نحو مقتضب بوجوب «أن نكوّن لأنفسنا أخلاقًا

(39) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 330.

(40) Ibid., pp. 448 f.

جديدة»[41] ومن الجلي أن دوركهايم ليس على بينة من أي شروط منهجية ينبغي أن يستوفيها الإحصاء الوصفي لمسار تطوّري متصوَّر باعتباره سيرورة عقلنة.

إن أخلاقوية (Moralismus) دوركهايم هي صدى ساخر لنزعته الوضعية[42] وقد رأينا أن دوركهايم، في أبحاثه اللاحقة، وبالأخص في سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون، اقترب من فكرة لغْوَنَة (Versprachlichung) معينة أو تذويب (Verflüssigung) معين للإجماع الديني الأساسي. وتحت هذه الزاوية النظرية سوف أحاول أن أبرّر التغيرات الشكلية للاندماج الاجتماعي، التي وصفها دوركهايم، باعتبارها مؤشّرات على سيرورة العقلنة. وبذلك أعود إلى مشروع ميد الهادف إلى تفسير التفاعل الذي يتمّ بتوسّط اللغة والمحكوم بمعايير، في معنى إعادة البناء العقلاني.

بإمكاننا، كما توضّح ذلك في المقدّمة في شكل تمهيدي، أن نردّ شروط العقلانية إلى الشروط المتعلقة بإجماعٍ يتمّ الفوز به وتعليله في شكل تواصلي. إن التواصلي اللغوي الذي هو مسدّد نحوَ التفاهم وليس الذي يصلح للتأثير المتبادل فحسب، إنما يستوفي **المفترضات** (Voraussetzungen) اللازمة من أجل التلفّظات (Äusserungen) العقلانية أو من أجل عقلانية الذوات القادرة على الكلام والفعل. ورأينا فضلًا عن ذلك لماذا يمكن العقلانية الثاوية في اللغة أن تصبح ناجعة على مستوى إمبيريقي، وذلك بمقدار ما تضطلع الأعمال التواصلية بضبط (Steuerung) التفاعل الاجتماعي وتلبية وظائف إعادة الإنتاج المجتمعي ووظائف المحافظة على عوالم الحياة الاجتماعية. إن طاقة العقلانية الكامنة في الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما يمكن إطلاقها وتحويلها (umgesetzt) من خلال عملية عقلنة عوالم الحياة الخاصة بالمجموعات الاجتماعية، وذلك بمقدار ما تلبّي اللغةُ وظائف التفاهم وتنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية للأفراد، ومن ثمّ بمقدار ما تصبح وسطًا من خلاله تتحقّق عمليات إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية.

---

(41) Ibid., p. 450.

(42) إن تهمة الأخلاقوية رفعها لومان ضمن مقدّمته للطبعة الألمانية لكتاب **تقسيم العمل** (Ibid., pp. 17 ff.). ولكن تحت مقدّماتٍ استراتيجيةِ بحثٍ هي بتوجيه البصر صوب المستوى التحليلي «للاجتماع الخالي من المعايير» عطّلت استشكال دوركهايم.

وإذا ما أخذنا التطوّر الاجتماعي بهذه الطريقة، تحت زاوية نظر العقلنة، فإننا نستطيع أن نقرن بين المقاربات النظرية التي نهض بها كلٌّ من ميد ودوركهايم، وذلك بهدف أن نبني، في شكل فرضية، نقطةَ انطلاقٍ منها يمكن أن نستقرئ ماذا يعني التحوّلُ إلى فعل تواصلي، محوط به أوّل الأمر إحاطة دقيقة بواسطة المؤسّسات، بالنسبة إلى مسار الأنسنة (Hominisationsprozess)، **ولماذا** يمكن أن يكون **التوسط اللغوي لهذا الفعل المحكوم بمعايير** هو الذي أعطى **الدافع نحو عقلنة عالم الحياة**.

إن البناء الذي أقترحه إنما يرتكز، من جهة أولى، على القيم القصوى التي يقبل بها دوركهايم بالنسبة إلى مجتمع مندمج في شكل كامل، ومن جهة أخرى على المفاعيل المفكِّكة التي ينبغي أن تنطوي عليها الأفعال الكلامية بمقتضى البنية التي حلّلناها، ما إنْ يتمّ ربط إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة بالفعل التواصلي. هذه التجربة الذهنية (Gedankenexperiment) تتطلّب منّا أن نفكّر في فرضية دوركهايم عن الحالة الصفر للمجتمع تفكيرًا تركيبيًا انطلاقًا من مجال قدسي ما زال لا **يحتاج** بعدُ إلى توسّط لغوي للممارسة الطقوسية، وانطلاقًا من مجال دنيوي، ما زال لا **يسمح** بعدُ بتوسّط لغوي للتعاون، مجهّز بديناميكية خاصة. هذه الفرضية الأخيرة بالأخصّ هي مصطنعة، ولكن حتى الآن هي ليست غير مناسبة في شكل كامل، وذلك أن دوركهايم لا يعلّق على الخطاب النحوي أي دلالة مقوِّمة في شكل خاص. إن التجربة الذهنية يجب أن تبين أن إعادة الإنتاج الاجتماعية هي خاضعة، من خلال قنوات اللغة، إلى قيود بنيوية معينة، انطلاقًا منها لا يمكن بلا ريب أن نفسّر في شكل سببي التغير البنيوي في صور العالم، المشار إليه، من قبيل كوْننة القانون والأخلاق أو الفردنة المطّردة للذوات المجتمعية، ولكننا نستطيع أن نجعلها، من طريق إعادة البناء (rekonstruktiv)، قابلة للفهم في منطقها الداخلي.

## (2) منطق هذا التحوّل موضَّحًا بحسب الحالة الحدّية الخيالية لمجتمع مدمَج في شكل شامل

لنفترض الحالة القصوى لمجتمع مندمج في شكل كامل، إذ ها هنا ينحصر **الدين** في أن يؤوّل ممارسة طقوسية قائمة من خلال مفاهيم المقدّس، ومن دون مضامين عرفانية صارمة لم يتّخذ الطابع الخاص بصورة **للعالم**. وفي معنى حتمية

ثقافية معينة، يؤمّن وحدة الكيان الجمعي ويقمع على نطاق واسع النزاعات التي يمكن أن تنشأ من علاقات القوّة والمصالح الاقتصادية. هذه الافتراضات المضادّة للوقائع تعين حالةً من الاندماج الاجتماعي، لا تمتلك اللّغة بالنسبة إليها إلا دلالة دنيا. إن الإجماع الأوّلي على القيم إنما يحتاج بالطبع إلى التحيين (Aktualisierung) اللغوي وإلى مدّ قنوات (Kanalisierung) لغوية في وضعيات الفعل، لكن عمليات التفاهم إنما تظلّ محصورة في دور أداتي إلى حدّ بحيث يمكن أن يتمّ تجاهل التأثير الذي تمتلكه بنيةُ الأفعال الكلامية على نوع التراث الثقافي وتركيبته. في سياق آخر يتكلّم فتغنشتاين على «عطلة» (Feiern) اللغة، فهي تغزرُ (sie luxuriert)، وتخرج عن الخطوط، عندما تتخلّص من ضوابط الممارسة اليومية وتتحرّر من وظائفها الاجتماعية. نحن نحاول أن نتمثّل حالةً فيها تكون اللغة في عطلة، حيث، في أي حال، ما زال الثقل الخاص باللغة لم يؤخذ في الاعتبار (zur Geltung kommt) بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي. ثمّة تأمّل مشابه لذاك المتعلّق بوظيفة التفاهم يمكننا أن نقدّمه في ما يخصّ وظائف تنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية.

في مجتمع مندمج على نحو لا صدع فيه (bruchlos)، يكون الطقس الديني شيئًا يشبه **مؤسّسة شاملة**، تأخذ كل الأفعال، سواء منها تلك التي في العائلة أم تلك التي في مجال العمل الاجتماعي، وتحيط بها على نطاق واسع وتُدمجها في شكل معياري، على شاكلة بحيث إن كل مخالفة للمعايير إنما تعني ضربًا من انتهاك الحرمات (ein Sakrileg). بلا ريب لا تستطيع هذه المؤسّسة الأساسية أن تتفرّع إلى معايير مخصوصة بالنسبة إلى الوضعيات والمهمّات إلا بفضل التوسّط اللغوي. ولكن ها هنا تظلّ الأفعال التواصلية مرة أخرى محصورة في دور أداتي على نحو بحيث إن التأثير الذي تمتلكه اللغة على صلاحية المعايير واستخدامها، إنما يمكن أن يتمّ تجاهله. يركّز دوركهايم قبل كل شيء على الجانب الثالث لمجتمع كهذا، نعني ذاك المتعلق بإعادة إنتاج **هوية المجموعة** في بنية الشخصية التي من شأن كل منتمٍ إليها في شكل فردي. تنقسم هذه الشخصية إلى مكوّن (Bestandteil) كلّي، شأنه أن يكرّر بنى المجتمع في شكل نمطي، وإلى بقية (Restbestandteil) فردية، غير اجتماعية، ملتصقة بالكيان العضوي المفرد. هذه الثنائية إنما تعبّر عن التمثّل الحاصل عن تنشئة اجتماعية حيث ما زالت القوة المُفَرْدِنَة (individuierend) للبيذاتية المهيَأة لغويًا لم تؤدِّ أي دور يُذكر.

أخيرًا، فإن بنى صورة العالم والمؤسّسات والشخصية الفردية لا تزال لم تنفصل في شكل جدّي (ernstlich)[43] بعضها عن بعض. إنها منصهرة في صلب الوعي الجمعي الذي هو عنصر مقوّم بالنسبة إلى هوية المجموعات. ثمّة تمايز ما معمول في بنى التواصل اللغوي، لكنه لا يظهر إلا بمقدار ما يكتسب الفعل التواصلي ثقلًا خاصًا في وظائف التفاهم والإدماج الاجتماعي وتكوين الشخصية، وبمقدار ما يفكّك الاتصال التكافلي (symbiotisch) حيث يوجد الدين والمجتمع سوية. إنه عندما تصبح بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم فحسب ناجعة، ينتج تحويل لغوي (Versprachlichung) للمقدّس، الذي يعين المنطقَ الذي يحكم تغيرَ شكلِ الإدماج الاجتماعي الذي وصفه دوركهايم. وإن تجربتنا الذهنية يجب أن تبين أن تجريدَ صور العالم، وكوْننةَ القانون والأخلاق، وكذلك الفرْدنة المطّردة، هي أمور يمكن أن تُفهَم بوصفها تطوّرات، من شأنها أن تطرأ، بمقدار ما تدخل **جوانبها البنيوية** في الحسبان، بمجرّد أن يتمّ، في رحم مجتمع مندمج على نحو لا صدع فيه، إطلاقُ طاقة العقلانية الخاصة بالفعل الموجّه نحو التفاهم. أما الشروط الإمبيريقية اللازمة من أجل ديناميكية كهذه، فنحن نتركها هنا خارج الاعتبار.

في الخطاب النحوي، كما تمّت الإشارة إلى ذلك، تكون المكوّنات القضوية متضامّةً مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول والمكوّنات الإفصاحية على شاكلة بحيث إن المحتوى الدلالي يمكن أن يتقلّب في ما بينها. كل ما يمكن أن يُقال عمومًا، إنما يمكن أيضًا أن يُعبَّر عنه في شكل تقريري[44]. ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني أن يتمّ وصلٌ ما لصور العالم بالفعل التواصلي. إن الخلفية المعرفية إنما تدخل في تعريفات الوضعية الخاصة بفاعلين (Aktoren) يفعلون في شكل موجّه نحو هدف ما، وينظّمون عملهم المشترك من طريق التوافق (konsensuell)، أما صورة العالم فهي تخزّن نتائج خدمات تأويلية كهذه. ولأن المحتويات الدلالية للمصدر المقدّس والمصدر الدنيوي تتقلّب

---

(43) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. يُراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste,* p. 99). (المترجم)

(44) «كل ما يمكن أن يُقال عمومًا، إنما يمكن أيضًا أن يُعبَّر عنه في شكل تقريري» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 100). (المترجم)

في وسط اللغة في شكل حرّ، فإن ما يحدث هو انصهارٌ للدلالات، والمضامين الخلقية – العملية والإفصاحية هي تتّصل بالمضامين العرفانية – الأداتية في شكل معرفة ثقافية. وفي هذه السيرورة يمكن الفصل بين جانبين اثنين.

من جهة، يمكن المحتويات المعيارية والإفصاحية للتجربة التي تتأتّى من مجال التأمين الطقوسي للهوية الجمعية، أن يُعبَّر عنها في شكل قضايا وأن يتمّ تخزينها بوصفها **معرفة ثقافية**، وهذا وحده من شأنه أن يجعل من الدين **تراثًا ثقافيًا** يحتاج إلى تأكيد استمراريته بواسطة التواصل. ومن جهة أخرى، ينبغي على المعرفة المقدّسة أن **تربط الصلة** (verbinden) بالمعرفة الدنيوية المتأتّية من مجال الفعل الأداتي والتعاون الاجتماعي، وذلك وحده ما يجعل من الدين **صورة للعالم** تدّعي شمولية ما. وبمقدار ما تكتسب الممارسة التواصلية اليومية ثقلًا خاصًا، ينبغي على صور العالم أن تستوعب المعرفة الدنيوية المتدفّقة تدفّقًا تعجز أكثر فأكثر عن تعديله، بمعنى أن تضعها مع المكوّنات الخلقية – العملية والمكوّنات الإفصاحية للمعرفة في ترابط متين بهذا القدر أو ذاك. إن الجوانب البنيوية لتطوّر صور العالم الدينية، والتي قام دوركهايم وفيبر برسم معالمها، مكمِّلًا أحدهما الآخر، إنما يمكن تفسيرها من حيث إن قاعدة الصلاحية التي تشدّ التراث قد انزاحت من الفعل الطقوسي إلى الفعل التواصلي. لم تعد القناعات تدين بسلطتها إلى القوّة الساحرة وإلى هالة المقدّس بمقدار ما صارت تدين بها إلى إجماع لا يُعاد إنتاجه فحسب، بل هو **منشود كهدف** (erzielt)، بمعنى متحقّق على نحو تواصلي.

في الخطاب النحوي، كما سبق أن رأينا بعد ذلك، تكون المكوّنات المتضمّنة–في–القول متضامَّةً مع المكوّنات القضوية والإفصاحية، على شاكلة بحيث إن القوى المتضمّنة–في–القول هي تقيم الصلة مع **كل** الأفعال الكلامية. وبهذه القوى يتشكّل مفهومٌ عن الصلاحية، يحاكي سلطة المقدّس المترسّبة في الرموز الإحائية، ولكنها من طبيعة لغوية حقًّا. ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني عندما تكون المؤسّسات القائمة على المقدّس ليست تمرّ، قيادةً وتصميمًا مسبقًا وحكمًا استباقيًا، عبر مسارات التفاهم فحسب، بل أن تكون متوقّفة هي نفسها على المفاعيل الإجبارية للتكوّن اللغوي للإجماع. ثمّ إن الإدماج الاجتماعي لم يعد يتمّ في شكل مباشر عبر القيم المُمأسَسة، بل

عبر الاعتراف التذاوتي بادّعاءات الصلاحية المرفوعة بواسطة الأفعال الكلامية. وحتى الأفعال التواصلية فإنها تظلّ مُضمَّنة في صلب السياقات المعيارية القائمة، لكن المتكلّم يستطيع أن يرجع إليها في شكل صريح من طريق الأفعال الكلامية وأن يتأقلم معها بطرائق مختلفة. ومن واقع أن الأفعال الكلامية من شأنها أن تنمّي قوّة متضمّنة-في-القول خاصة بها ومستقلّة عن السياقات المعيارية القائمة، تنجم استتباعاتٌ تسترعي الانتباه سواء بالنسبة إلى الصلاحية أم بالنسبة إلى استخدام المعايير.

إن قاعدة الصلاحية الخاصة بمعايير الفعل تتغير من جهة ما أن كل إجماع يتمّ بتوسّط التواصل إنما يحيل على علل ومبرّرات (Gründen). وإن سلطة المقدّس التي توجد وراء المؤسّسات، لم تعد تسوغ بذاتها، فإن التفويض (Autorisierung) القدسي قد صار على الأرجح متوقّفًا على عمليات التسويغ أو التعليل (Begründungsleistungen) التي توفرها صور العالم الدينية. وإن **المعرفة الثقافية**، من جهة ما تدخل في تأويلات الوضعيات الخاصة بالمشاركين في التواصل، تضطلع بوظائف التنسيق بين الأفعال. وما دامت المكوّنات الخلقية - العملية، على مستوى المفاهيم الأساسية، مختلطة مع المكوّنات الإفصاحية والمكوّنات العرفانية - الأداتية للمعرفة، فإن صور العالم الأسطورية والدينية - الميتافيزيقية لاحقًا، إنما تكون في خدمة تفسير منظومة المؤسّسات وتبريرها. وذلك يعني أن كل التجارب المتناغمة التي يمكن استيعابها في شكل متين في نطاق صورة ما للعالم من شأنها أن تعزّز المؤسسات القائمة، في حين أن أي تجارب نشاز تنهك طاقة التعليل الخاصة بصورة ما عن العالم، من شأنها أن تضع الإيمان بالشرعية وصلاحية المؤسسات ذات الصلة موضع سؤال. لكن منظومة المؤسسات يمكن أن تخضع للضغوط ليس بسبب التغير الحاصل في شكل صور العالم فحسب، بل أيضًا من جهة الحاجة المتزايدة للتخصيص لفائدة وضعيات فعل تغيرت وباتت أكثر تركيبًا. وبمقدار ما يضطلع الفاعلون في شكل تواصلي هم أنفسهم باستخدام المعايير، فإن المعايير تصبح في الوقت ذاته أكثر تجريدًا وأكثر تخصيصًا. إن أي استخدام لمعايير الفعل **بوساطة التواصل** إنما يتوقّف على وصول المشاركين إلى تعريفات مشتركة للوضعية، تتّصل في الوقت ذاته بالقطاعات الموضوعية والمعيارية والذاتية لوضعية الفعل في كل مرة. ينبغي على المشاركين في التفاعل

هم **أنفسهم** أن يربطوا المعايير المعطاة بالوضعية القائمة في كل مرة وأن يفصّلوها بحسب المهمات المخصوصة. وبمقدار ما تصبح هذه العمليات التأويلية مستقلة عن السياق المعياري، تستطيع منظومة المؤسّسات أن تسيطر على التعقّد المتزايد لوضعيات الفعل، وذلك من جهة ما تتفرّع، في إطار المعايير الأساسية عالية التجريد، إلى شبكة من الأدوار الاجتماعية والأنظمة المخصوصة.

إن كوْننة القانون والأخلاق التي سجّلها دوركهايم، يمكن أن تُفسَّر في جوانبها البنيوية (strukturell)[45] من جهة أن مشاكل التبرير ومشاكل استخدام المعايير إنما تنتقل في شكل أكثر قوّة على الدوام إلى مسارات التكوّن اللغوي للإجماع. وبعد أن تمّت علمنة الجماعة الإيمانية في شكل جماعة تعاونية، فإن أخلاقًا ذات نزعة كونية وحدها تستطيع أن تحتفظ بطابعها الوجوبي (verpflichtend). وإن قانونًا صوريًا مؤسَّسًا على مبادئ مجرّدة هو وحده من شأنه أن يضع مقطعًا فاصلًا بين الطابع القانوني والطابع الخلقي (Legalität und Moralität)، على نحو بحيث إنه يوجد فصلٌ حادّ بين مجالات التفاعل، حيث إن مسائل استخدام المعايير المتنازع عليها إما تُنتزَع من المشاركين في شكل مؤسّساتي وإما يُكلَّفون بها في شكل جذري.

أخيرًا، فإن المكوّنات الإفصاحية، في الخطاب النحوي، كما سجّلنا ذلك من قبل، متضامَّة مع المكوّنات المتضمّنة-في-القول والمكوّنات القضوية على شاكلة بحيث إن ضمير المتكلّم (das Personalpronomen der ersten Person) الظاهر في التعابير الدالة على الذات (Subjektausdrücken) في الجمل الإنجازية هي تُحيل على دلالتين متراكبتين. في مرّة أولى، هو يتعلّق بـ «الأنا» من حيث هو متكلّم، يعبّر عن تجارب في الحياة في موقف إفصاحي، وفي مرّة ثانية، يتعلّق بـ «الأنا» من حيث هو عضو في مجموعة اجتماعية، فهو في موقف إنجازي يخوض علاقة بيشخصية مع عضو آخر (على الأقلّ). ومن خلال هذه السمة الأساسية للغة يمكن المرء أن يتبين ماذا يعني الأمر عندما تصبح مسارات التنشئة الاجتماعية موسومةً (geprägt) عبر البنية اللغوية للعلاقات بين المراهق وشخصياته المرجعية.

---

(45) «البنيوية» وليس «الثقافية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 102). (المترجم)

إن بنية البيذاتية اللغوية التي تعبّر عن نفسها في منظومة الضمائر إنما تسهر على أن يتعلّم الطفل كيف يؤدّي الأدوار الاجتماعية في ضمير المتكلّم[46]. هذا الإكراه (Zwang) البنيوي من شأنه أن يمنع الوقوف عند مجرّد استنساخ (Reduplikation) هوية المجموعة في هوية الشخصية الفردية، وهي تؤثّر بوصفها إكراهًا على الفردنة. وكل من يشارك في تفاعلات اجتماعية في الدور التواصلي لضمير المتكلّم ينبغي عليه أن يظهر على الركح بوصفه فاعلًا من شأنه، في الوقت ذاته، أن يرسم حدودَ عالم باطني، له مدخل امتياز إليه، في مقابل الوقائع المادّية والمعايير، وأن يتّخذ تجاه المشاركين الآخرين مبادرات منسوبة إليه (zugerechnet) باعتبارها أفعالًا خاصة به، وعنها ينبغي «أن يتحمّل المسؤولية». إن درجة الفردنة ومقياس المسؤولية (Zurechnungsfähigkeit)[47] يتغيران بحسب المضمار الموضوعي للفعل التواصلي المستقلّ بنفسه. وبمقدار ما ينعتق التفاعل المنشِّئ اجتماعيًا الذي يعتمده الوالدان، من النماذج الثابتة والمعايير الجامدة، فإن الكفاءات الوسيطة (Vermittelt) في مسار التنشئة الاجتماعية تصبح أكثر صورية. وإن النزعة التي لاحظها دوركهايم نحو تفرْدُنٍ مطّرد واستقلالية متزايدة، إنما يمكن أن تُفسَّر في جوانبها البنيوية (strukturell)[48] من حيث إن تكوّن الهوية ونشوء الانتماءات إلى المجموعة هما يتباعدان أكثر فأكثر دومًا عن السياقات الجزئية وينزاحان أكثر فأكثر دومًا نحو اكتساب القدرات المعمَّمة للفعل التواصلي.

إن التجربة الذهنية التي رسمت معالمها بشمل مختصر، تستخدم فكرة التحويل اللغوي للمقدّس وذلك من أجل فكّ شيفرة **منطق** التغير في شكل الإدماج الاجتماعي الذي حلّله دوركهايم. والتجربة تضيء الطريق الذي يمكننا أن نستشعره، والذي يؤدّي من بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم التي وُضِّحت بطريقة صورية – تداولية، إلى البنى العميقة أنثروبولوجيًا للفعل المحكوم بمعايير، والذي يتمّ بوساطة لغوية. إن التفاعل المسدّد معياريًا إنما يغير من بنيته بمقدار ما تمرّ

(46) ينظر في هذا المجلّد، أعلاه ص 111 وما بعدها.

(47) الأهلية الأخلاقية أو القانونية لتحمّل تبعات الفعل. وهو معنى «التكليف» في الفقه. (المترجم)

(48) «البنيوية» وليس «الثقافية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 103). (المترجم)

وظائفُ إعادةِ الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئةِ الاجتماعية من مجال المقدّس إلى مجال الممارسة التواصلية اليومية. بذلك تتحوّل **الجماعة الإيمانية الدينية**، والتي لا تصنع سوى أن تجعل التعاون الاجتماعي ممكنًا، إلى **جماعة تواصلية واقعة تحت إكراهات التعاون**. هذا المنظور الاجتماعي - التطوّري هو أمرٌ يتقاسمه دوركهايم مع ميد. بلا ريب لا يستطيع دوركهايم أن يتصوّر الانتقال من أشكال التضامن الآلي إلى أشكال التضامن العضوي باعتباره تغييرًا (Veränderung) في الوعي الجمعي قابلًا لإعادة البناء **من الداخل**، ولهذا السبب فإنه يبقى من غير الواضح عنده ما الذي يبرّر له أن يتصوّر تغيرَ شكلِ الإدماج الاجتماعي باعتباره تطوّرًا نحو العقلانية. إن فكرة التحويل اللغوي للمقدّس هي بالفعل **مشارٌ إليها ضمنيًا** (angedeutet) لدى دوركهايم، إلا أنه لا يمكن **الاشتغال** عليها وبلورتها إلا على الخطّ الذي رسمه ميد من خلال محاولة إعادة البناء التي قام بها. في الواقع، تصوّر ميد قد التذويب (Verflüssigung) التواصلي للمؤسسات التقليدية الراسخة المرتكزة على السلطة المقدّسة، باعتباره عملية عقلنة. وقد اختار دوركهايم الفعل التواصلي صراحة بوصفه نقطة مرجعية بالنسبة إلى المشروع الطوباوي عن «مجتمع عقلاني». وإن تحقيقاته في شأن إمكانات تطوّر المجتمعات الحديثة، وفي شأن الخطوط العامة لمجتمع «عقلاني» أو، كما يقول أيضًا، لمجتمع «مثالي»، يمكن أن تُقرَأ كأنه أراد الإجابة عن السؤال المتعلق بنوع البنى التي ينبغي على مجتمع ما أن يتحلّى بها، إذا كان إدماجُه الاجتماعي سيتحوّل في شكل **كامل** من الأسس المقدّسة إلى الإجماع المنشود بطريقة تواصلية. وسأفحص بادئ الأمر عن **التطوّر الثقافي** الذي تمّ تخصيصه من خلال تمايز العلم والأخلاق والفن.

إن العلم الحديث والأخلاق الحديثة هما خاضعان إلى المثل العليا للموضوعية وعدم الانحياز، المؤمَّن عليهما عبر نقاش بلا قيود، في حين أن الفن الحديث هو متعين عبر ذاتانية التعامل (Umgang) غير المقيد الذي يُجريه «الأنا» المنزوع المركز، المتحرّر من إكراهات المعرفة والفعل، مع ذات نفسه. وبمقدار ما يكون المجال المقدّس مقوِّمًا بالنسبة إلى المجتمع، فمن المؤكّد أنه لا العلم ولا الفنّ يمكنهما أن يأخذا ميراث الدين، وحدها الأخلاق المبسوطة عبر آداب الخطاب (Diskursethik)، المذابة (verflüssigt) من طريق التواصل، تستطيع

**بهذا الاعتبار** أن تعوّض سلطة المقدّس، فإنما فيها ذابت النواة القديمة للعنصر المعياري، ومعها تجلّى المعنى العقلاني للصلاحية المعيارية.

إن القرابة بين الدين والأخلاق إنما تنكشف، من بين أنحاء أخرى، من جهة أن الأخلاق لا تأخذ أي منزلة واضحة في صرح عالم الحياة المتمايز بنيويًا. إنها لا تقبل، مثل العلم والفن، أن تُعدّ (zurechnen) في شكل حصري من التراث الثقافي، ولا أيضًا، مثل المعايير القانونية أو خصائص الطباع، أن تُنسَب في شكل حصري إلى المجتمع أو إلى الشخصية. بلا ريب يمكننا أن نفصل تحليليًا بين **التمثّلات** الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة للتقاليد، والقواعد الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة لمنظومة المعايير، **والوعي** الخلقي باعتباره جزءًا مكوّنًا للشخصية[49]. لكن التمثّلات الخلقية الجمعية والمعايير الخلقية والوعي الخلقي إنما هي في كل مرة جوانب من أخلاق واحدة بعينها (ein und derselben). لا تزال الأخلاق ملتصقة بشيء ما من القوة النافذة للقوى المقدّسة الأصلية، إنها تتغلغل بين المستويات المتمايزة للثقافة والمجتمع والشخصية بطريقة فريدة من نوعها بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

كذلك، فإن دوركهايم لا يثق إلا في أخلاق ذات نزعة كونية (universalistisch) من حيث القوّة على جمع شمل مجتمع معلمَن وعلى تعويض التوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه عبر الطقوس، على مستوى أكثر تجريدًا. إلا أن ميد هو وحده الذي علّل الأخلاق ذات النزعة الكونية على نحو بحيث يمكن أن يتمّ تصوّرها باعتبارها **نتيجة** عملية عقلنة تواصلية، وعملية فكّ القيود عن طاقة العقلانية المتولّدة عن الفعل التواصلي. وفي أثناء نقد مصاغ في شكل تقريبي للنقد الكانطي، قام ميد بمحاولة التعليل النشوئي لآداب خطاب كهذه (Diskursethik)[50].

---

(49) «بلا ريب يمكننا أن نفصل تحليليًا بين **التمثّلات** الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة للتقاليد، والقواعد الخلقية باعتبارها أجزاء مكوّنة لمنظومة المعايير، **والوعي** الخلقي باعتباره جزءًا مكوّنًا للشخصية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 104). (المترجم)

(50) G. H. Mead «Fragmente über Ethik,» in: *Geist, Identität, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1969), pp. 429 ff.;

يراجع أيضًا: G. H. Mead, *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964), p. 82 ff.

وفي شأن هذا الأمر ينظر: G. A. Cook, «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead» (Dissertation, Yale University, 1966), pp. 156 ff.; H. Joas, *Praktische Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 1200 ff.

### (3) التعليل الذي قدّمه ميد عن أخلاق الخطاب

ينطلق ميد من حدسٍ تعلّقت به كل نظريات الأخلاق ذات النزعة الكونية: إن وجهة النظر التي نأخذها عند تقويم المسائل المهمّة على الصعيد الخلقي، ينبغي أن تجيز لنا المراعاة غير المنحازة للمصالح المفهومة جيدًا للمشاركين كافة، لأن المعايير الخلقية، متى فُهمت في شكل سديد، من شأنها أن تسوّغ (zur Geltung bringen) مصلحة **عامّة** (allgemein)[51]. إن أصحاب المذهب النفعي، مثلهم مثل كانط أيضًا، يتفقون على المطلب المتعلّق بكونية (Universaltät) المعايير الأساسية: «يقول صاحب المذهب النفعي إنها[52] ينبغي أن تكون السعادة[53] الكبرى بالنسبة إلى العدد الأكبر، أما كانط فيقول إن الموقف بإزاء الفعل ينبغي أن يكون من نوع بحيث يمكنه أن يأخذ شكل قانون كوني (allgemein). وأودّ أن أؤكّد هذه الأرضية المشتركة للمدرستين، اللتين تتعارضان الواحدة مع الأخرى على أنحاء شتّى: تعتقد كلتاهما أن أي فعل خلقي إنما ينبغي أن يكون كونيًا. عندما نعين الأخلاق من خلال نتيجة الفعل، فنحن نعين النتائج من خلال الجماعة برمّتها، وعندما نعينها من خلال الموقف من الفعل، فنحن نعينها من خلال احترام القانون، [والموقف ينبغي أن يأخذ شكل قانون كوني، وقاعدة كونية][54]. كلتاهما تعترفان بأن الأخلاق تعني الكونية، وأن الفعل الخلقي ليس مجرّد شأن خصوصي. إن أمرًا حسنًا من وجهة نظر خلقية ينبغي أن يكون حسنًا بالنسبة إلى **كل واحد من الناس** تحت الشروط نفسها»[55].

---

(51) في شأن هذا الأمر، يراجع: R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980)

الذي درس المقاربات ذات النزعة الكونية التي قام بها ك. بير (K. Baier) وم. سينغر (M. Singer) وم. هار (M. Hare) وج. رولز (J. Rawls) وب. لورنزن (P. Lorenzen) وف. كامبرتال (F. Kambartel) وك. أ. آبل (K. O. Apel) وأنا نفسي.

(52) المصلحة العامة. (المترجم)

(53) في الأصل الإنكليزي: «الخير الأكبر» (the greatest good). (المترجم)

(54) «والموقف ينبغي أن يأخذ شكل قانون كوني، وقاعدة كونية» جملة ساقطة في النص الألماني، إلا أن الترجمتين الإنكليزية والفرنسية أثبتتا المقطع بناء على صيغة الشاهد في النص الأصلي الإنكليزي في كتاب ميد (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 93; Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 105). وهو ما التزمنا به. (المترجم)

(55) Mead, *Geist*, p. 432.

هذا الحدس الذي وجد تعبيراته في عقائد الأديان العالمية كما في مواضع (Topoi) الذهن البشري السليم، قد حلّله كانط على نحو أفضل ممّا فعله أصحاب المذهب النفعي. وفي حين أن هؤلاء قدّموا من خلال فكرة الرخاء العام والسعادة الكبرى للعدد الأكبر، وجهة نظر مخصوصة، تحتها يمكن أن يتمّ اختبار قابلية المصالح للكونية، فإن كانط أدخل مبدأً للتشريع ينبغي على كل المعايير الخلقية أن تستوفيه. وعن التسوية المانحة للصفة الكونية (verallgemeinernd) التي تتمّ بين المصالح الجزئية في أساسها، لم تنتج أي مصلحة تنطوي على سلطة مصلحة عامّة، نعني على ادّعاء أن تكون معترَفًا بها من المعنيين باعتبارها مصلحة جماعية (gemeinschaftlich). ولهذا السبب، لا يستطيع المذهب النفعي أن يضيء لحظة **الموافقة** (Zustimmung) الخالية من الإكراه والقائمة على روية والمحفَّزة في شكل عقلاني، التي تتطلّبها المعايير الصالحة **من كل المعنيين**. هذه الصلاحية الوجوبية (Sollgeltung) للمعايير الخلقية فسّرها كانط من خلال معنى الكونية الخاص بقوانين العقل العملي. وقد تمثّل الأمرَ القطعي باعتباره قاعدة عامة (Maxime) بالاستناد إليها يستطيع أي فرد أن يختبر ما إذا كان معيارٌ معطى أو موصى به يمكن أن يستحقّ الموافقة الكونية، بمعنى يمكن أن يسوغ باعتباره قانونًا.

لقد أخذ ميد هذه الفكرة على عاتقه: «إن كونية أحكامنا، تلك التي أكّدها كانط، إنما هي متأتّية من واقع أننا نأخذ موقف الجماعة برمّتها، موقف كل الكائنات العاقلة»[56]. إلا أنه يضيف تأمّلًا خاصًّا: «إنما نحن ما نحن عبر علاقتنا بالآخرين. بذلك ينبغي أن يكون هدفنا، على نحو لا مناص منه، هدفًا اجتماعيًا، سواء في صلة بمحتواه أو أيضًا في صلة بشكله. إن الطابع الاجتماعي (Sozialität) هو السبب في كونية الأحكام الإتيقية ويشكّل القاعدة الأساسية للتصريح الشائع بأن صوت كل الناس هو الصوت الكوني، بمعنى أن كل من يقوِّم الوضعية في شكل عقلاني يستطيع أيضًا أن يوافق»[57] على أن ميد أعطى لحجّة كانط منعرجًا مخصوصًا،

(56) «إن كونية أحكامنا، تلك التي أكّدها كانط، إنما هي متأتّية من واقع أننا نأخذ موقف الجماعة برمّتها، موقف كل الكائنات العاقلة. إلا أنه يضيف تأمّلًا خاصًّا» جملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 93). (المترجم)

(57) Mead, *Geist*, pp. 429 f.

[نلاحظ أن الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 106) تبتعد عن =

من جهة أنه أمام السؤال، لماذا يحقّ للمعايير الخلقية أن تدّعي صلاحية اجتماعية على أساس كونيتها، قد أجاب على طريقةٍ نظريةٍ في المجتمع. إن المعايير الخلقية هي تؤسّس سلطتها على واقع أنها تجسّد مصلحة عامّة، وأنه مع الحفاظ على هذه المصلحة تكون وحدة الكيان الجمعي على المحكّ: «هذا الشعور إزاء بنية المجتمع في جملته... يحمل حسًّا بالواجبات الخلقية، التي تتخطّى كل ادّعاء جزئي مقترح عن الوضعية الحالية»[58]، وهنا يتلاقى ميد مع دوركهايم. إن في الصلاحية الوجوبية للمعايير الخلقية إنما يتمّ ذكر الخطر الذي ينشأ من أي أضرار تطاول الطابع الاجتماعي بالنسبة إلى كل المنتمين إلى كيان جمعي ما، وذلك بطريقة واحدة – خطر انعدام القوانين (Anomie) وتدمير هوية المجموعة، وتفكّك رابطة الحياة المشتركة لدى كل الأعضاء.

بمقدار ما تفرض اللغة نفسها باعتبارها مبدأ للتنشئة الاجتماعية، تتقارب شروط الطابع الاجتماعي مع شروط التذاوت الذي تمّ إعداده على نحو تواصلي. وفي الوقت ذاته، تمّ نقل سلطة المقدّس إلى القوة الملزِمة للادّعاءات المعيارية للصلاحية، التي لا يمكن الإيفاء بها إلا من طريق الخطاب. وإن مفهوم الصلاحية الوجوبية هو بذلك قد تمّ تطهيره من الشوائب الإمبيريقية، إن صلوحية معيار ما لا تعني في النهاية سوى أن هذا المعيار **يمكن** أن يتمّ قبوله من طرف **كل** المعنيين بالاستناد إلى علل جيدة. وبهذه القراءة فإن ميد يتفق مع كانط في «أن 'ما يجب' (das 'Sollen') يفترض كونيةً ما... إذ كلّما ظهر عنصر 'الوجوب'، كلّما تكلّم الضمير (das Gewissen)، اتّخذ هذا الشكل الكوني»[59].

إن كونية معيار خلقي ما هي لا تستطيع بلا ريب أن تكون مقياسًا بالنسبة إلى صلوحيته إلا عندما يكون المقصود بذلك هو أن المعايير الكونية تعبّر بطريقة معلّلة عن الإرادة المشتركة لكل المعنيين. هذا الشرط لم يتمّ الإيفاء به فحسب لمجرّد أن المعايير يمكن أن تأخذ **شكل** القضايا الوجوبية الكلّية، حتى القواعد العامة غير الأخلاقية، أو تلكم التي من دون أي محتوى أخلاقي، إنما يمكن أن

= النص وتثبت جملة ناقصة ومحرّفة للجملة: «لهذا القول المأثور إن رغبة كل الناس هي الإرادة العامة». (المترجم)]

(58) Mead, *Selected Writings*, p. 404.

(59) Mead, *Geist*, p. 430.

تتمّ صياغتها بهذه الطريقة. هذا الأمر يعبّر عنه ميد على هذا النحو: «كان تصوّر كانط أننا لا نستطيع سوى أن نُكَوْنِنَ (verallgemeinern) الشكل. وفي الحقيقة نحن نُكَوْنِنُ الهدف أيضًا»[60]، وفي الوقت ذاته، لا يريد ميد أن يتخلّى عن الامتياز الذي تمنحه صورانيةُ الإتيقا الكانطية. وهو يمنح المشكل الصياغة الآتية[61]: «حين تقع المصالح المباشرة مع مصالح أخرى لم نعترف بها إلى حدّ الآن، نميل إلى تجاهل المصالح الأخرى، وإلى ألا نأخذ في الحسبان إلا تلك التي تطرح نفسها علينا في شكل مباشر. إن الصعوبة بالنسبة إلينا إنما تكمن في أن نجعل أنفسنا نعترف بالمصالح الأخرى والأوسع نطاقًا وأن نضعها في علاقة عقلانية مع المصالح المباشرة»[62] وبالنظر إلى المسائل الخلقية - العملية نحن واقعون في أسر مصالحنا الخاصة على نحو بحيث إن **المراعاة غير المنحازة لكل المصالح المتطرَّق لها** هي تفترض موقفًا خلقيًا ممّن يريد أن يبلغ إلى حكم غير منحاز». إن رأيي هو أننا نشعر كلّنا بأن المرء ينبغي عليه أن يعترف بمصالح الآخرين أيضًا، حتى عندما تتعارض مع مصالحنا الخاصة، وأن الإنسان الذي يتّبع هذه المعرفة هو لا يضحّي بنفسه فعلًا، بل يشكّل هويةً أوسع نطاقًا»[63]. إن الرابطة بين التربية الخلقية والقدرة على الحكم الخلقي سبق أن أكّدها أرسطو. وميد استخدم هذا التبصّر بقصدٍ منهجي، وذلك من أجل تعويض الأمر القطعي بعملية تكوين للإرادة بواسطة الخطاب.

عند تقويم نزاع على الفعل، مهمٍّ على الصعيد الخلقي، فإنه ينبغي علينا أن نتمعّن في نوع المصلَحة العامة التي سوف يتفق عليها كل المعنيين، وذلك في كل مرّة يكون عليهم أن يأخذوا الموقف الخلقي المتعلق بالمراعاة غير المنحازة لكل المصالح المتطرَّق إليها. هذا الشرط يخصّصه ميد بعد ذلك من طريق استشراف

---

(60) Ibid., p. 430.

(61) «وهو يمنح المشكل الصياغة الآتية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 106). (المترجم)

(62) Mead, *Geist*, p. 439.

(63) Ibid., p. 437.

[نلاحظ أن الترجمة الألمانية للنص الإنكليزي التي اعتمدها هبرماس تحوّر من بنية النص، لأنه لا يقول «يشكّل هوية أوسع نطاقًا»، بل «هو يصبح ذاتًا أوسع نطاقًا». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 94). (المترجم)]

(Entwurf) جماعة تواصلية مثالية: «متى استعملنا مصطلحات منطقية، علينا القول إنه تمّ إرساء **عالم خطاب هو يتخطّى النظام المخصوص** بحيث يتسنّى لأعضاء الجماعة أن يضعوا أنفسهم، في أثناء نزاع مخصوص، خارج نظام الجماعة كما هو موجود، وحيث يتفقون على تغيير عادات الفعل وإعادة ترسيم القيم. إن **إجراءً عقلانيًا** هو بذلك قد أرسى نظامًا حيث يعمل التفكير، وصرف الانتباه بدرجات متنوّعة عن البنية الفعلية للمجتمع... إنه **نظام اجتماعي يتضمّن أي كائن عاقل يكون أو يمكن أن يكون بأي طريقة متورطًا** (implicated) **في الوضعية التي يتعامل التفكير معها.** إنه ينصّب عالمًا مثاليًا، ليس من الأشياء الجوهرية، بل من المناهج الخاصة. وإن مطلبه هو أن كل شروط السلوك وكل القيم التي هي متضمّنة في النزاع ينبغي أن تؤخذ في الحسبان بقطع النظر عن الأشكال الجامدة من العادات والمنافع (goods) التي اصطدمت بها. ومن البدهي أن إنسانًا ما لا يستطيع أن يفعل باعتباره عضوًا عاقلًا في المجتمع إلا باعتباره يشكّل هو نفسه عضوًا في هذا الكومنولث الواسع من الكائنات العاقلة»[64].

ما يجب على الأمر القطعي أن ينجزه هو أمر يمكن أن يتمّ الإيفاء به من خلال الاستعانة باستشراف (Projektion) تكوّن للإرادة تحت الشروط المؤمثَلة للخطاب الكوني (universell). إن الذات القادرة أخلاقيًا على الحكم لا تستطيع وحدها، أن تختبر ما إذا كان معيارٌ قائم أو موصى به في نطاق المصلحة العامة وما إذا كان يجب إذا اقتضت الحال أن تكون له صلاحيةٌ اجتماعية بل في جماعةٍ مع سائر المعنيين. إن آلية اتّخاذ المواقف والاستبطان تصطدم هنا بحدٍّ (Grenze) نهائي. صحيح أن «الأنا» يستطيع أن يستبق موقف الغير الذي يتّخذه تجاهه إذا كان في دور المشارك في عملية الحجاج، وبذلك يكتسب الفاعل تواصليًا، كما كنّا رأينا ذلك، سلوكًا متفكّرًا إزاء ذاته. بل إن «الأنا» يمكنه محاولة أن **يتمثّل** مجرى محاججة خلقية في دائرة المعنيين في كل مرّة، لكن نتيجتها ليس في مقدوره أن **يتكهّن** (voraussehen) بها في شكل يقيني. ولهذا السبب فإن استشراف (Entwurf) جماعة تواصلية مثالية إنما يُستخدم بوصفه خيطًا هاديًا من أجل **إرساء** (Einrichtung) خطابات ينبغي أن

---

(64) Mead, *Selected Writings*, pp. 404 f.

(التشديد من عندنا [من هبرماس]).

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

يتمّ إجراؤها في الواقع ولا يمكن أن يتمّ تعويضها عبر الحوار الوهمي للمونولوج. ولهذا السبب، فإن ميد لا يبلور هذه النتيجة في شكل حادّ كفايةً إلا لأنهما تبدو بالنسبة إليه أمرًا تافهًا. وعن تفاهتها تتكلّم الحجّة النفسانية بأننا واقعون دومًا تحت الإغراء الذي يدفعنا لأن «نتجاهل بعض المصالح الموجّهة ضدّ مصالحنا الخاصة وأن نؤكّد تلك التي تماهينا (identifizieren) معها»[65]. إلا أن ميد قدّم أيضًا في هذا المجال حجّة أساسية، وهذه الحجّة لا تسوغ بلا ريب إلا تحت الافتراض القاضي بأننا لا نستطيع في نهاية المطاف أن نعزل تبريرَ الفرضيات المعيارية عن المهمّة البنائية لتكوين الفرضيات.

يتحرّك كانط وأصحاب المذهب النفعي ضمن مفاهيم فلسفة الوعي، ولهذا يرجعون الحوافز وأهداف الفعل، كما المصالح وتوجّهات القيم التي تتوقّف عليها أيضًا، إلى حالات باطنية أو إلى حادثات خاصة. هم يقبلون بأن «تكون ميولنا متوجّهة نحو حالاتنا الذاتية الخاصة - نحو اللذّة التي تنجم عن الإشباع. وإذا كان هذا هو الهدف، فإن كل حوافزنا هي بالطبع حوافز ذاتية»[66] لكن الحوافز وأهداف الفعل هي في واقع الأمر شيءٌ بيذاتي (Intersubjektives)، إنها متأوَّلة على الدوام في ضوء تراث (Überlieferung) ثقافي. إن المصالح تتوجّه بحسب ما هو ذو قيمة، و«كل الأشياء ذوات القيمة هي تجارب **متقاسَمة**. وحتى عندما يبدو أن شخصًا ما قد اعتكف على ذات نفسه كي يعيش مع أفكاره الخاصة، فهو في الواقع يعيش مع الأشخاص الآخرين الذين فكّروا في ما يفكّر فيه. هو يقرأ كتبًا، ويذكر تجارب ماضية، ويستشرف (projiziert) شروطًا ممكنة تحتها هو يمكنه أن يعيش. أما المحتوى، فهو دومًا محتوى الطبع الاجتماعي»[67]. ولكن إذا كانت الحوافز وأهداف الفعل لا تكون في المتناول إلا عبر تأويلات تابعة للتراث، فإن الفاعل **المفرد** لا يستطيع أن يكون الهيئة العليا **والأخيرة** (letzt) في ما يتعلق باستكمال أو مراجعة تأويلاته لحاجاته. إن تأويلاته تتغير بالأحرى في سياق عالم الحياة الخاص بالمجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها، ومن ثمّ، بهذا المقدار أو ذاك، يمكن أن تتدخّل خطاباتٌ ما في هذا المسار التلقائي. وبمقدار ما أن التقاليد

(65) Mead, *Geist*, p. 438.

(66) Ibid., p. 435.

(67) Ibid., p. 436.

(die Tradition) قلّما توجد تحت تصرّف (zur Disposition) الفرد الذي تربّى عليها، كذلك قلّما يكون سيدًا على تأويلاته الثقافية التي في ضوئها يفهم حوافزه وأهداف فعله، مصالحه وتوجّهاتِ قيمِه. إن المبدأ المونولوجي للإتيقا الكانطية يخفق، كما أي إجراء مونولوجي، أمام مهمّة كهذه: «من وجهة نظر كانطية يقبل المرء بأن المنوال (der Standard) هو معطى (في كل مرة)... ولكن عندما لا يتوفر المرء على أي منوال يحذو حذوه، فإن ذلك لن يساعده على اتّخاذ القرار. حيثما ينبغي على المرء أن يطوّر مبدأ جديدًا وتكييفًا جديدًا، فهو يجد نفسه في وضعية جديدة... إن مجرّد تعميم المبدأ الذي قام عليه فعله هو أمرٌ لا يساعده. وإنما عند هذه النقطة ينهار المبدأ الكانطي»[68].

إن الفرضيات الأساسية التي تقوم عليها إتيقا تواصلية معينة إنما طوّرها ميد وفق مقصد نسقي ووفق مقصد نظرية التطوّر في الوقت ذاته، فمن ناحية نسقية يريد أن يبين أنه يمكن بهذه الطريقة أن نؤسّس كأفضل ما يكون أخلاقًا ذات نزعة كونية. لكن هذا الأمر الواقع (Sachverhalt) هو يرغب أكثر من ذلك في أن يفسّره وفق نظرية التطوّر. وإن المفهوم النظري الأساسي لإتيقا التواصل هو الخطاب الكوني، «المثل الأعلى الصوري للتفاهم اللغوي». ولأن هذه الفكرة عن التفاهم المحفّز عقلانيًا مبسوطة في بنية اللغة، فهي ليست بأي وجه مجرّد مطلب للعقل العملي، بل هي مثبّتة في ثنايا إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وكلّما أخذ الفعل التواصلي عن الدين عبء الإدماج الاجتماعي، صار ينبغي على المثل الأعلى الذي لنا عن جماعة تواصلية غير محدودة وغير مشوّهة أن يكتسب نجاعة إمبيريقية أقوى في نطاق الجماعة التواصلية الواقعية. ذلك ما دلّل عليه ميد، في شكل مشابه لدوركهايم، بالإشارة إلى انتشار الأفكار الديمقراطية ومن خلال التحوّل الذي أصاب أسس الشرعنة في الدولة الحديثة. وبمقدار ما تكون ادّعاءات الصلاحية المعيارية معتمدة على الإثبات من طريق إجماع يتمّ الحصول عليه في شكل تواصلي، تسود في الدولة الحديثة المبادئُ الأساسية للتكوين الديمقراطي للإرادة والمبادئ القانونية ذات النزعة الكونية[69].

(68) Ibid., p. 432.

(69) Mead, *Selected Writings*, pp. 257 ff.

## (4) استطراد حول الهوية والتفرّد. التحديد الرقمي والعام والكيفي لهوية شخص ما (هاينريش، توغندهات)...

إلى حدّ الآن، أنا وضعت خارج الاعتبار أن الجماعة التواصلية المثالية هي لا تمنحنا النموذج اللازم من أجل تكوين غير منحاز وعقلاني للإرادة فحسب. بحسب هذا المثل الأعلى، صاغ ميد أيضًا النموذج الخاص بتعاملٍ تواصلي غير مغترب، هو في الحياة اليومية يمنحنا مساحات لعب أو مناورة (Spielräume) متبادلة من أجل تقديم تلقائي للذات ويتطلّب نوعًا من الإمباثيا (Emphatie) أو التفهّم المتبادل (gegenseitige Emphatie). والجماعة التواصلية المثالية، متى أحسنّا النظر، تحتوي على مشروعين طوباويين. كل واحد منهما يمنح أسلوبًا لإحدى اللحظتين اللتين لا تزالان مختلطتين إحداهما مع الأخرى في الممارسة الطقوسية: اللحظة الخلقية - العملية واللحظة الإفصاحية.

لنتخيل أن الأفراد تمّت تنشئتهم اجتماعيًا باعتبارهم أعضاءً في جماعة تواصلية مثالية بالمقدار ذاته، سوف يكتسبون هويةً تمتلك جانبيْن تكميليين: جانب الكوْننة وجانب الخصوصية. من جهة أولى، يتعلّم هؤلاء الأشخاص الذين ترعرعوا تحت شروط مؤمثَلة، كيف يتوجّهون داخل إطار مرجعي ذي نزعة كونية[70]، بمعنى كيف يفعلون في شكل مستقلّ، ومن جهة أخرى، هم يتعلّمون كيف يستخدمون استقلاليتهم التي تجعلهم متساوين مع سائر الذوات الفاعلة خلقيًا، وذلك من أجل بسط ذاتيتهم وفرادتهم. هذان الأمران كلاهما، الاستقلالية والقوّة على التحقيق العفوي للذات، ينسبهما ميد إلى كل شخص هو في الدور الثوري لمشاركٍ في الخطاب الكوني، ينعتق من قيود العلاقة المعتادة والملموسة بالحياة. إن الانتماء إلى جماعة تواصلية مثالية هو، في كلمات هيغل، مقوِّمٌ بالنسبة إلى الأمرين كليهما: بالنسبة إلى «الأنا» من حيث هو كوني، وبالنسبة إلى «الأنا» من حيث هو فردي (Einzelnes)[71].

(70) «داخل إطار مرجعي ذي نزعة كونية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(71) يراجع ملاحظاتي في شأن «فلسفة الروح» (Philosophie des Geistes) لهيغل في فترة إيينا، في: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 9 ff.

إن توجّهات الفعل ذات النزعة الكونية إنما تذهب في ما هو أبعد من كل المواضعات القائمة، وهي تمكّن من رسم مسافة عن الأدوار الاجتماعية التي تحدّد المنشأ (Herkunft)[72] والطباع: «ما هو مطلوب هو التحرّر من المواضعات، ومن القوانين المعطاة. بالطبع، وضعية كهذه ليست ممكنة إلا حيثما يدعو الفرد، إن صحّ التعبير، إلى الانتقال من جماعة (Gesellschaft)[73] ضيقة ومحدودة إلى جماعة أوسع نطاقًا، أي أوسع نطاقًا بالمعنى المنطقي لأن تتوفر فيها حقوقٌ تكون أقلّ تقييدًا. يبتعد المرء من مواضعات جامدة لم يعد لها أي معنى بالنسبة إلى جماعة حيث يجب أن تكون الحقوق معترَفًا بها عبر الفضاء العمومي، وهو يدعو الآخرين... حتى ولو كانت هذه (الدعوة) موجّهة إلى الجيل اللاحق. هنا نحن أمام موقف «أنا المتكلّم» في تقابل مع موقف «أنا الذات»[74] إن «الدعوة نحو الجماعة الأوسع نطاقًا»[75] إنما تقابلها «الذات الأوسع نطاقًا»[76]، أي تلك الذات (Subjekt) المستقلة، التي تستطيع أن توجّه فعلها بحسب مبادئ كونية.

لكن «أنا الذات» لا تمثّل الميزات الخاصة بوعي خُلقي متمسّك بالتقاليد فحسب، بل إكراهات طابعٍ من شأنه أن يمنع انبساط الذاتية أيضًا. ومن هذه الناحية أيضًا، يمتلك الانتماء إلى جماعة تواصلية مثالية قوّةً ضاربة. إن بنى التعامل غير المغترب إنما تُحدث توجّهات في الفعل، وعلى نحو مغاير للتوجّهات ذات النزعة الكونية، تتخطّى المواضعات القائمة، فهي تهدف إلى أن تملأ مساحات (Spielräume) من تحقيق الذات في شكل متبادل: «هذه القدرة من شأنها أن تسمح للمرء بإمكان إظهار ميزاته الخاصة في شكل نوعي... من الممكن للفرد أن يطوّر ميزاته الخاصة التي من شأنها أن تُفَرْدِنه»[77].

---

(72) «المنشأ» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(73) في الحقيقة ينبغي أن نقرأ «Gemeinschaft» مقابلًا صحيحًا للمصطلح الإنكليزي هنا (community). (المترجم)

(74) Mead, *Geist*, p. 243.

(75) بالإنكليزية في النص الألماني: «appeal to the larger community». (المترجم)

(76) بالإنكليزية في النص الألماني: «the larger self». (المترجم)

(77) Ibid., p. 375.

إن جانبَي هوية «الأنا الاستقلال» بالذات (Selbstbestimmung)[78] وتحقيق الذات - إنما يبينهما ميد من خلال صفات «احترام الذات»[79] و«حسّ التفوّق»[80]. وهذه المشاعر أيضًا ترفع الحجاب (enthüllen)[81] عن الإحالة الضمنية إلى البنى الخاصة بجماعة تواصلية مثالية. وهكذا لا يستطيع شخص ما في الحالات القصوى أن يحافظ على احترام ذاته (Selbstachtung) إلا عندما يفعل على الضدّ من الحكم الخلقي لكل معاصريه: «إن المنهج الوحيد الذي من خلاله نستطيع أن نردّ الفعل ضدّ استهجان الجماعة بأكملها هو أن نضع نوعًا أعلى من الجماعة، هي بمعنى معين تتغلّب على الجماعة التي وجدناها. إن شخصًا ما يمكنه أن يبلغ النقطة حيث يقف في وجه العالم بتمامه... بيد أنه من أجل ذلك ينبغي عليه أن يكلم نفسه بصوت العقل. ينبغي عليه أن يشتمل على أصوات الماضي والمستقبل... وعمومًا نفترض أن صوت الجماعة هذا متناغم مع الجماعة الأوسع نطاقًا للماضي والمستقبل»[82] وفي موضع موازٍ، يتكلّم ميد على فكرة «مجتمع أعلى وأفضل»[83].

على نحو مشابه يسلك ميد إزاء المشاعر بقيمته الخاصة. إن النشاط الخلّاق للفنّان أو للعالِم إنما يسوغ باعتباره شكلًا نموذجيًا من تحقق الذات، ولكن ليسَا هما فقط، بل كل الأشخاص لهم حاجةٌ إلى تأكيد قيمتهم الخاصة عبر إجازات أو صفات ممتازة. هكذا يتكوّن شعورٌ بالتفوّق يفقد جوانبه التي هي مدعاة للتساؤل أخلاقيًا، وذلك من جهة أن تأكيد الذات (Selbstbestätigung) لدى طرف ما لا يقع على حساب تأكيد الذات لدى طرف آخر. وها هنا أيضًا يتوجّه ميد في شكل صامت قِبلة مثل أعلى عن تعامل خال من الإكراه، حيث لا ينبغي أن يُشترى تحقيق الذات لدى طرف ما عبر الإساءة (Kränkung) إلى الطرف الآخر.

إن ما يقابل الجماعة التواصلية المثالية هو **هويةُ - أنائية** (Ich-Identität) **من شأنها**

---

(78) بالمعنى الحرفي: «تعيين الذات»، «تحديد النفس». (المترجم)

(79) بالإنكليزية في النص الألماني: «self-respect». (المترجم)

(80) بالإنكليزية في النص الألماني: «sense of superiority». (المترجم)

(81) «ترفع الحجاب» عن... وليس «تحجب» (voiler) كما تقول الترجمة الفرنسية، وهو سوء فهم (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 110). (المترجم)

(82) Mead, *Geist*, pp. 210 f.

(83) Ibid., p. 440.

**أن تجعل تحقيق الذات على أساس الفعل المستقلّ أمرًا ممكنًا**. وأن تثبت نفسها من خلال القدرة على مواصلة تاريخ حياتها الخاصة. وفي مجرى مسار الفردنة ينبغي على الفرد أن يتعقّب هويته وراء خطوط عالم الحياة الملموس وطابعه التابع لهذا المنشأ. ومن ثمّ فإن هوية «الأنا» (Identität des Ich) لم يعد بإمكانها أن تستقرّ إلا عبر القدرة المجرّدة على استيفاء مطالب التماسك (Konsistenz) وبالتالي شروط الاعتراف (Rekognition)، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا توقّعات الأدوار غير الملائمة وعند اجتياز مجموعة من منظومات الأدوار المتناقضة[84]. إن الهوية - الأنائية للبالغ إنما تثبت نفسها من خلال القدرة على بناء هويات جديدة من رحم الهويات المنكسرة أو المتجاوَزة، وعلى إدماج الهويات القديمة على نحوٍ بحيث إن ظفيرة (das Geflecht) التفاعلات الخاصة من شأنها أن تنتظم في شكل وحدة تجمع تاريخَ حياةٍ ما هو في نفس الآن تاريخ **غير قابل للمبادلة** (unverwechselbar)[85] ولكنه **موضوع تكليف** (zurechenbar)[86]. إن هوية - أنائية كهذه من شأنها أن تمكّن في آن واحد من **الاستقلال بالذات وتحقيق الذات**، وهما لحظتان تعملان ضمن علاقة التوتّر بين «أنا المتكلّم» و«أنا الذات» وذلك على مستوى الهوية الملتصقة بالأدوار الاجتماعية. وبمقدار ما يأخذ الكهل سيرته الذاتية (Biographie) على عاتقه ويكون مسؤولًا عنها (verantwortet)، يستطيع أن يعود على ذاته من خلال آثار التفاعلات الخاصة به الملتقطة في شكل سردي (narrativ). وحده من **يأخذ** تاريخ حياته **على عاتقه** (Übernimmt)، يستطيع أن يرى فيه تحقيقًا لذاته. أن يأخذ المرء سيرته الذاتية على عاتقه في شكل مسؤول إنما يعني أن يصبح واضحًا في شأن **من يريد أن نكون**، وأن يعمل انطلاقًا من هذا الأفق على تفحّص آثار تفاعلاته الخاصة **وكأنما هي** رواسب أفعال فاعل مسؤول أو مكلَّف (zurechnungsfähig)[87]، وبالتالي أفعال ذاتٍ هي قد فعلت على أرضية علاقة متفكّرة بالنفس.

---

(84) يراجع ملحوظاتي حول مفهوم الكفاءة بحسب الأدوار، ضمن: Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 195 ff.

في ذلك أستند إلى اقتراحات أ. أوفرمان (U. Oevermann).

(85) بالمعنى الحرفي: لا يمكن الخلط بينه وبين شيء آخر غيره، لا يمكن أن نستبدل شيئًا آخر به. وربما كان «فريدا من نوعه»... (المترجم)

(86) zurechenbar: أي يمكن عزوُه إلى صاحبه، ونسبته إليه بوصفه فعلًا هو مسؤول عنه. (المترجم)

(87) مؤهّل كي يتحمّل تبعات أفعاله. (المترجم)

إلى حدّ الآن استعملت مفهوم الهوية بمقدار معين من اللامبالاة، وفي أي حال، لم أقدّم تعليلًا صريحًا لماذا أخذت في بعض الحالات بالترجمة (المضلّلة في معظم الأحيان) التي تنقل عبارة ميد «self»[88] بواسطة عبارة «Identität»[89] المتأتّية من التيار التفاعلي الرمزي والتحليل النفسي. إن ميد ودوركهايم يعينان هوية الأفراد في علاقة مع هوية المجموعة التي ينتمون إليها. وإن وحدة الكيان الجمعي إنما تكوّن النقطة المرجعية بالنسبة إلى الأرضية المشتركة للمنتمين كافّة، والتي تعبّر عن نفسها في أن المنتمين إليها يستطيعون الكلام **بعضهم مع بعض** في ضمير «الأنا المتكلّم» المفرد. وإن عبارة «هوية» يمكن أن تُبرَّر في الحالتين بواسطة نظرية في اللغة. ذلك بأن البنى الرمزية التي هي مقوِّمة بالنسبة إلى وحدة الكيان الجمعي والمنتمين الفرديين إليه، مرتبطة تحديدًا باستخدام الضمائر، وبالتالي باستخدام تلكم العبارات المُشيرية (deiktisch) التي هي مستعملة لأغراض التعرّف إلى هوية (Identifizierung) الأشخاص. يقينًا، إن المفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية إنما يذكّر بادئ الأمر بعمليات تماهي (Identifikationen) الطفل مع شخصيته المرجعية، لكن مسارات التماهي هذه هي من جهتها تشارك في بناء تلك البنى الرمزية وفي صيانتها، التي هي وحدها ما يجعل التعرّف اللغوي على هوية (sprachliche Identifizierung) المجموعات والأشخاص أمرًا ممكنًا. والمصطلح النفساني يمكن أن يكون قد اختير دونما اكتراث بالمصطلح اللساني المطابق له. بيد أنني أقصد أن **المفهوم الاجتماعي - النفساني** للهوية[90] هو أيضًا في متناول **تفسير قائم على نظرية في اللغة** (sprachtheoretisch).

---

(88) بالإنكليزي في النص الألماني: «الذات»، «النفس». (المترجم)

(89) أي «الهوية». (المترجم)

(90) D. J. de Levita, *Der Begriff der Identität* (Frankfurt am Main: 1971); L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität* (Stuttgart: 1971);

وضمن هذا المنظور المعياري عن تطوّر «الأنا» تتلاقى مقاربات نظرية مختلفة:

H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: 1953); E. Jacobson, *The Self and the Object World* (New York: 1964; dtsch. Frankfurt am Main: 1973); D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Enviroment* (New York: 1965); J. Loevinger, *Ego Development* (San Francisco: 1976); R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977); J. Broughton, «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge,» in: W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1, and R. G. Kegan, «The Evolving Self,» *Counceling Psychologist*, vol. 8, no. 2 (1979).

إن المراهق إنما يشكّل هويةً ما بمقدار ما ينبني له **عالمٌ اجتماعي**، إليه هو ينتمي، وبشكل تكميلي، **عالمٌ ذاتي**، محدود بالعالم الخارجي للوقائع والمعايير، والذي إليه هو يملك مدخلًا مفضّلًا. إن صلة هذين العالميْن تتكوّن في خضمّ العلاقة بين العنصرين المكوّنين للهوية، نعني «أنا المتكلّم» و«أنا الذات»[91]. إن الهيئة الأولى، أي «الأنا»، إنما توجد بادئ الأمر من أجل الذاتية المعبَّر عنها على النمط الإفصاحي[92]، الخاصة بطبيعة الحاجات والرغبات (Bedürfnisnatur)، أما الهيئة الأخرى فهي توجد من أجل الطابع الذي يحمل صبغة الأدوار الاجتماعية. إن مفهومَي «الأنا» هذين يقابلان بطريقة معينة هيأتَي «الهو» (Es)[93] و«الأنا الأعلى» في النموذج البنيوي الفرويدي. وبمساعدتهما يمكن تفسير الدلالتَين المخصوصتَين اللتَين تأخذهما عبارة «أنا» في التعابير العفوية عن تجارب الحياة أو في الأفعال الكلامية المقيدة بالمؤسسات. وفي التعابير عن تجارب الحياة تتكلّم الذات العاطفية (pathisch) على أمنياتها ومشاعرها، في حين أن ما يعبّر عن نفسه في الأفعال المطابقة للمعايير هو حرية الذات العملية، إلا أن الحالتين كلتيهما لا تزالان من دون انكسار العلاقة المتفكّرة بالذات.

في سياقات أخرى، كما سبق أن بينا، يضيف ميد إلى مفهوم «أنا» دلالةً أخرى أيضًا، فهو يتصوّر الأنا بوصفه في الوقت ذاته المبادر المستقلّ والخلاق إلى أفعال غير متوقّعة أساسًا. وإن ما يعبّر عن نفسه في القدرة على ابتداء الجديد هو استقلاليةُ الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل وفرديتُها أيضًا. ومفهوم «الأنا» (Ich-Begriff) الثالث هذا من شأنه أن يساعد على تفسير المعنى الذي تأخذه عبارة «أنا» في القضايا الإنجازية غير المقيدة مؤسّساتيًا. فحينما يتّخذ متكلّم ما (في دور ضمير المتكلّم المفرد) علاقة مع سامع ما (في دور المخاطب) ومن ثمّ يرفع مع عرضه عن فعلٍ كلامي ما ادّعاءً للصلاحية قابلًا للنقد، فهي يبرز بوصفه ذاتًا فاعلةً مكلّفة أو مسؤولة (zurechnungsfähig). إن بنية البيذاتية اللغوية التي تضبط

---

(91) بالإنكليزية في النص: «I» und «Me». (المترجم)

(92) خطأ في الترجمة الفرنسية: «sur le monde expressif»، علينا أن نقرأ: «sur le mode»، ليس «على العالم الإفصاحي» بل «على النمط الإفصاحي»، يراجع: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 112). (المترجم)

(93) «هو» لغير العاقل. (المترجم)

الأدوار التواصلية للشخص المتكلِّم والمتكلَّم معه والحاضر غير المشارك، إنما تجبر المشاركين، بمقدار ما يريدون التفاهم بعضهم مع بعض، على أن يفعلوا تحت مسبَّقة (Präsupposition)[94] التكليف أو المسؤولية[95].

إن عمليات الأمثَلة (Idealisierungen) التي قدّمها ميد عند تعيين «هوية الأنا» إنما ترتبط بهذا المفهوم عن الفاعل المكلّف أو المسؤول. ولقد عمل ميد على بلورة الجوانب المتعلقة بتحقيق الذات واستقلال الذات. وتحت هذه الجوانب المتعلقة بـ «الأنا» من حيث هو فرد وبـ «الأنا» عمومًا تتكرر، كما نرى الآن، هيئتا «أنا المتكلم» و«أنا الفرد» في شكل متفكّر. إن هوية «الأنا» إنما تجعل شخصًا ما قادرًا (befähigt) على **أن يحقّق ذاته تحت شروط الفعل المستقلّ**. وبالتالي ينبغي على الفاعل، من حيث هو «أنا عاطفي» كما من حيث هو «أنا عملي»، أن يتّخذ إزاء نفسه علاقة متفكّرة. إن استشراف (Entwurf)[96] جماعة تواصلية مثالية يمكن أن يتمّ فهمه بوصفه بناءً يجب أن يفسّر لنا ماذا نقصد بالمستوى الخاص **بفعلٍ يتمّ في موقف قائم على النقد الذاتي**. ومن خلال مفهوم الخطاب الكوني، ابتدأ ميد محاولته التفسيرية في شكل نظرية في التواصل. وأعني بذلك أنه بين هذا المفهوم عن «هوية الأنا» والسؤال المعالَج في الفلسفة التحليلية، والذي يدور حول كيفَ يمكن التعرّف إلى هوية الأشخاص، إنما توجد رابطةٌ يمكن أن يفسّرها تحليلٌ يجري على نحو سيمانطيقي.

أودّ الانطلاق من التصوّر السائد اليوم، والقاضي «بأن الرابطة بين مشاكل فلسفية أصيلة وما يعنيه مصطلح 'الهوية' الذي تسلّل إلى التفسير النفساني لكل الناس، هي فقط رابطة غير مباشرة تمامًا»[97]. يشدد هاينريش، عن حقّ، على التمييز الواضح بين مسألة التعرّف الرقمي إلى هوية شخص فردي ومسألة «هوية

(94) الافتراض المسبق. (المترجم)

(95) «إن بنية البيذاتية اللغوية التي تضبط الأدوار التواصلية للشخص المتكلِّم والمتكلَّم معه والحاضر غير المشارك، إنما تجبر المشاركين، بمقدار ما يريدون التفاهم بعضهم مع بعض، على أن يفعلوا تحت مسبَّقة التكليف أو المسؤولية» هذه الجملة بكاملها ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 113). (المترجم)

(96) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 113). (المترجم)

(97) D. Henrich, «Begriffe und Grenzen von Identität,» in: O. Marquard and K. Stierle (eds.), *Identität, Poetik und Hermeneutik* (München: 1979), vol. 8, pp. 371 ff.

هذا الشخص، إذا كان المقصود بذلك هو أن شخصًا يستطيع أن يظهر في أفعاله بوصفه مستقلًّا وغير قابل للمبادلة (unverwechselbar). «في النظرية الفلسفية تكون الهوية محمولًا له وظيفة مخصوصة، من خلاله يتمّ تمييز شيء أو موضوع مفرد بما هو كذلك من أشياء أو موضوعات أخرى من النوع نفسه، وعلى نحو معاكس، يسمح هذا المحمول بأن نقول إنه تحت شروط معينة وفي نطاق طرائق ولوج مختلفة لا يمكن مع ذلك أن يُدرَس بصفته غرضًا بعينه (thematisch) إلا موضوع وحيد. إن هوية كهذه لا تتطلّب على وجه التحديد أن الأفراد المتماهية (identisch) ينبغي أن تُميَز بعضها من بعض بواسطة صفات مخصوصة. وبالتأكيد هي (er)[98] لا تتطلّب أنه يمكن الكشف عن أنموذج أساسي من خلال العلاقة معه هم عليهم أن يوجّهوا سلوكهم أو من طريقه هم ينبغي أن يفسّروا هذه العلاقة ضمن رابطة موحّدة. حتى يظهر شيءٌ منه أنه غريب الأطوار تمامًا، أو يظهر شخصٌ يبدّل من أسلوب حياته ومن قناعته مع تقلّبات الطقس وذلك بطريقة جديدة في كل عام، إنما ينبغي بهذا المعنى الصوري أن يُخصَّص بكونه 'متماهيًا مع نفسه'. إذا كان شيء ما فردًا، إذًا ينبغي أن نعزو إليه هوية ما. ليس هناك أي معنى لأن نقول إنه اكتسب هوية ما أو فقدها. إن المفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية إنما له هيئة منطقية أخرى تمامًا. إن 'الهوية' هنا هي خاصية مركّبة، يمكن أن يكتسبها الأشخاص في عمرٍ معين من الحياة. ينبغي عليهم ألا تكون لهم هذه الخاصية ويمكنهم حتى ألا يمتلكوها في كل وقت. وإذا ما اكتسبوها ذات المرار، فإنهم يكونون بفضلها 'مستقلّين بذواتهم' (selbständig). هم يستطيعون أن يتحرّروا من تأثير الآخرين ويستطيعون منح حياتهم شكلًا ما واستمرارية ما، ما كان لهم أن يمتلكوها في السابق، إنْ حدث ذلك، إلا عبر تأثير خارجي. وبهذا المعنى هم بفضل 'هوياتهم' أفراد مستقلّون (autonom). والمرء يرى أي تداعيات تقع بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الاجتماعي - النفساني للهوية. لكن ذلك لا يغير شيئًا من أن دلالات كل منهما مختلفة تمامًا. إن أي أفراد كثيرين نشاء هم بإمكانهم أن يكونوا على وجه الدقّة مستقلّين بذواتهم بالطريقة نفسها وعلى الشاكلة نفسها.

(98) من الواضح أن الضمير لا يعود هنا إلى «هوية كهذه»، بل (على الأرجح) على عبارة «der Zusammenhang» (الرابطة) المذكورة في أوّل الفقرة التي يقتبس منها هبرماس هنا. وقد أورد شطرًا منها في رأس هذا المقطع من نصّه. وهو أمر يتوضّح بالعودة إلى نصّ هاينريش في صيغته الأصلية.

وإذا ما كان الأمر على هذا النحو، فإنه لا يمكن التمييز بينهم باعتبارهم أفرادًا من طريق 'هوياتهم'»[99]. إن هاينريش يحيل صراحةً على علم النفس الاجتماعي الذي وضعه ميد، إلا أنه لا يبرز بلا ريب من مفهوم الهوية سوى جانب **الاستقلال بالذات**، فهو يهمل جانب **تحقيق الذات** الذي تحته ليس يمكن أن يتمّ التعرّف إلى «هوية الأنا» من حيث الجنس العام (generisch) فحسب، نعني باعتباره شخصًا قادرًا بعامة على الفعل على نحو مستقل، بل باعتباره فردًا إليه يتمّ عزو (zugerechnet) تاريخ حياة غير قابل للمبادلة[100]. هذا الجانب الثاني لا يجوز في الحقيقة الخلط بينه وبين التعرّف الرقمي إلى هوية شخص مفرد. وذلك أن السؤال **من يريد المرء أن يكون** ليس له - كما يؤكّد توغندهات[101] - معنى تعرّف رقمي، بل معنى تعرّف كيفي إلى الهوية. حينما يكون شخصٌ «أ» على بينة ممّن يريد أن يكون، فإن التحديد الحملي لهوية الذات (die prädikative Selbstidentifizierung) إنما له أيضًا معنى أن هذا الشخص يميز نفسه عبر مشروع حياته وعبر تنظيم تاريخ حياته المضطَلع به في شكل مسؤول، باعتباره فردًا غير قابل للمبادلة عن سائر الأشخاص. لكن هذا التعرّف المعقّد إلى هوية الذات هو، في أي حال من أوّل نظرة، ليس شرطًا ضروريًا حتى يمكن التعرّف إلى هوية «أ» رقميًا من طرف «ب»، «ج»، «د»... ضمن المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها.

إن المؤلّفين[102] كليهما يفصلان مفهوم «هوية الأنا» عن السؤال الذي يدور حول كيف يمكن أن يتمّ التعرّف إلى هوية شخص مفرد. فإن هاينريش يستخدم مفهوم الهوية بالنسبة إلى قدرة الأشخاص على الفعل في شكل مستقلّ، وذلك تعيينٌ بالجنس (generisch) للأشخاص بعامة. أما توغندهات فهو يستعمل مفهوم الهوية بالنسبة إلى قدرة شخصٍ ما على أن يتعرف إلى هويته على أساس علاقة متفكّرة بذاته باعتباره ذلك الذي يريد أن يكونه. وهكذا نستطيع أن نميز بين ثلاث وقائع أو حالات (Sachverhalte): التعرّف الرقمي إلى هوية شخص مفرد، والتعرّف بالجنس العام إلى هوية شخص ما باعتباره شخصًا قادرًا على الكلام

---

(99) Henrich, «Begriffe,» pp. 372 f.

(100) D. Locke, «Who I am,» *Philosophical Quarterly*, vol. 29 (1979), pp. 302 ff.

(101) E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 284.

(102) هاينريش وتوغندهات. (المترجم)

وعلى الفعل بعامة، والتعرّف الكيفي إلى هوية شخص معين، له تاريخُ حياةٍ فردي، وطابع مخصوص ...إلخ. الآن لا أريد أن أقف عند الأطروحات التي حدّدها كل من هاينريش وتوغندهات، بل أن أستخدم مفهوم الهوية الذي وضعه ميد باعتباره خيطًا هاديًا، وذلك كي أرفع الحجاب عن الرابطة الدلالية بين الأنواع الثلاثة من تحديد الهوية. وسوف أقدّم تعليلًا للأطروحة التالية: إن التعرّف الحملي على هوية الذات، الذي يقوم به شخص ما، إنما هو من زاوية معينة افتراض مسبق بأن هذا الشخص يمكن أن يتعرف إلى هويته أناس آخرون من حيث الجنس العام ومن حيث العدد.

تنتمي كلمة «أنا»، مع سائر الضمائر الشخصية وظروف المكان والزمان وأسماء الإشارة، إلى فئة العبارات المشيرية (deiktisch)، وهذه بدورها تكوّن مع الأسماء والنعوت، فئة الألفاظ المفردة التي تُستخدَم من أجل التعرّف إلى هوية الموضوعات المفردة: «إن وظيفة لفظٍ مفرد إنما تتمثّل في أن متكلّمًا يحدّد من خلاله أيًا من الموضوعات كلها هو يقصد، وذلك يعني: على أيٍ من الموضوعات كلّها يجب أن تسوغ عبارة المحمول التي تكمّل اللفظ المفرد في جملة تامة»[103] ومثل سائر العبارات المشيرية لا تحصل الضمائر الشخصية على معنى واضح إلا في سياق الوضعية الكلامية (Sprechsituation) في كل مرّة. ومن خلال العبارة «أنا» يشير المتكلّم في كل مرة إلى ذات نفسه.

فضلًا عن خصائص مميزة أخرى، فقد تمّ قبل كل شيء ملاحظةُ أن متكلّمًا، يستخدم كلمة «أنا» على نحو ذي معنى، لا يمكنه أن يقترف أي خطأ. وإذا ما أراد سامعٌ ما في حالة كهذه أن يجادل في أن الكيان (Entität) المقصود من طرف المتكلّم هو غير غير مطابق (identisch) للكيان المشار إليه، أو أنه لا يوجد عمومًا، فإن المرء عليه أن يسأله ما إذا كان قد فهم الدلالة المشيرية لعبارة «أنا»[104] ويشرح توغندهات هذه الواقعة (Sachverhalt) من جهة ما يبين أن متكلّمًا ما من خلال عبارة «أنا»، منظورًا إليها في شكل معزول، لا يقدّم عمومًا أي تحديد للهوية، بل يشير إلى نفسه بوصفه شخصًا يمكن أن يتمّ التعرّف إلى هويته في ظروف مخصوصة من طرف

---

(103) Ibid., p. 71.

(104) H. N. Castaneda, «Indicators and Quasi-Indicators,» *American Philosophical Quaterly*, vol. 17 (1967), pp. 85 ff.

آخرين. ويرتكز توغندهات على نظريته التي برّرها في موضع آخر[105]، والقاضية بأن أي تعرف إلى هوية موضوع ما[106] يتطلّب مكوّنًا ذاتيًا ومكوّنًا موضوعيًا. وإن المعلومات المكانية-و-الزمانية (Raum-Zeit-Angaben) الموضوعية إنما ينبغي أن يكون من الممكن ربطها مع الهنا والآن الخاصّين بالوضعية الكلامية، ومن هذا المنظور يكون المتكلّم ووضعيتُه بمنزلة النقطة المرجعية الأخيرة لكل تحديدات الهوية. ومن جهة أخرى، فإن وصف الوضعية الكلامية الذي يتمّ من طريق العبارات المشيرية[107]، من قبيل «أنا»، «هنا»، «الآن»، لا يكفي من جهته من أجل التعرّف إلى هوية موضوع ما، أما وضعية المتكلّم فإنه ينبغي على العكس من ذلك أن يكون من الممكن ربطها مع المواقع-في-المكان-و-الزمان (Raum-Zeit-Stellen) الموضوعية. إن متسلّقي جبال تائهين يرسلون إشارات استغاثة ويجيبون «هنا» عن السؤال المتعلّق بموقعهم (Standort)، هم لا يحدّدون هوية الموضع الذي يوجدون فيه أكثر ممّا يفعل المتكلّم الذي يجيب إبّان مكالمة تلفونية على السؤال المتعلّق بمنْ يكون، إجابة مقتضبة بواسطة «أنا». ومن هذا المنظور، وهذا ما يريد توغندهات من خلال الأمثلة التي ساقها أن يبينه، فإن عبارة «أنا» لا تتميز في شيء عن العبارتيْن المشيريتين الأساسيتين الأخريْين «هنا» و«الآن».

إلا أن الفروق هي أكثر أهمية. ففي حين أن التائهين، الذين يجيبون بواسطة «هنا»، لا يعرفون أين يوجدون، فإن المشارك في المكالمة التلفونية، عندما يجيب «أنا» (Ich)، يعرف جيدًا من يكون - فبالنسبة إلى السامع فحسب إنما تكون المعلومة (عمومًا) غير كافية. إن «هنا» متسلّقي الجبال التائهين تكفي للتعرف إلى هوية الموقع إذا ما كان فريقُ بحثٍ ما يعرف موقعه الخاص، موجودًا في المدى السمعي لهم. وحتى في حالة المشارك في مكالمة تلفونية، فإن التعرّف المكاني والزماني إلى الهوية يمكن بوجه ما أن ينجح من جهة ما يؤكّد الشخص المجهول بعد السؤال رقم هاتفه، ومن المحتمل أن المتّصل عندئذ يعرف (أو يمكن أن

---

(105) E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 358 ff.

(106) «موضوع ما» كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 115). (المترجم)

(107) «المشيرية» (deiktisch) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 115). (المترجم)

يستعلم عن ذلك) أنه يتكلّم مع الشخص الذي هو الآن، على بعد ثلاثة منازل، في الطبقة الأرضية، يمسك بيده بسمّاعة جهاز الهاتف الموجود ها هنا. إن المتّصل يعرف الآن موقع المشارك الآخر، لكن سؤاله، مع منْ هو يتكلّم، لا يزال من دون إجابة. بإمكانه أن يسرع إلى المنزل المجاور كي يرى من الذي كان للتوّ موجودًا هناك قرب الجهاز. لنفرض أنه قام بذلك، وأنه عثر على أحد لا يعرفه وسأل هذا الأخير: «من أنت؟»، فإن النتيجة هي أن الطرف المجهول بإجابته «أنا» أحال المتّصل على **شخص** قابل للتعرف إلى هويته، وليس على **موضوع** قابل للتعرف إلى هويته من خلال الملاحظة فحسب. ومن حيث هو شخص **قابل للإدراك** فإن الطرف المجهول قد تمّ فعلًا التعرّف إلى هويته، على الرغم من أن السؤال عن هويتّه لم تتمّ الإجابة عنه في المعنى الذي توحي به الإجابةُ «أنا». بلا ريب، إن المتّصل ربما سوف يكون بإمكانه لاحقًا أن يروي لصديقه العائد في الأثناء أنه، في غيابه، صادف غريبًا في بيته. وهو يستطيع أن يقدّم وصفًا لمظهره الخارجي، وربما يستطيع الصديق أن يفسّر له عندئذ من يكون ذلك المجهول. ولكن لنفرض أن الحادثة لم تجد تفسيرًا[108]. ومن ثمّ يستطيع المتصل، في روايات لاحقة، أن يتعرف إلى هوية شريكه في المكالمة باعتباره ذلك الشخص الذي، في زمن معين وموضع معين، استخدم جهازَ هاتفٍ معينًا. ومع ذلك، فإن الحاجة للتعرّف إلى هوية الشخص لا تزال قائمة[109]، ذلك أن **الشخص** القابل للتعرف إلى هويته، الذي أشار إليه المتكلم بواسطة «أنا»، لم يكن مقصودًا بوصفه كيانًا أو شيئًا لا يمكن أن يتمّ التعرف إلى هويته إلا على أساس **الملاحظات** فحسب.

كان غيتش (Geach) قد دافع عن الأطروحة القاضية بأن محمول الهوية لا يمكن أن يتمّ استخدامه على نحو ذي معنى إلا في ارتباط مع التخصيص الكلّي لفئة من الموضوعات[110] وفي خضمّ المناظرة مع هذه الأطروحة، توصّل هاينريش إلى التمييز المهم بين شروط الهوية ومقاييس الهوية: «ليس ها هنا من

---

(108) «ولكن لنفرض أن الحادثة لم تجد تفسيرًا» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 116). (المترجم)

(109) «ومع ذلك فإن الحاجة للتعرف إلى هوية الشخص لا تزال قائمة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 116). (المترجم)

(110) P. Geach, «Ontological Relativity and Relative Identity,» in: M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology* (New York: 1973).

معنى لأن نقول إن موضوعًا ما من شأنه أن يظهر تحت وصف ما باعتباره الرقم (نفسه)، وتحت وصف آخر باعتباره نقاطًا (متباينة). إن الخطّ الأسود على الورقة الذي يرسم الرقم 8، هو ليس هذا الرقم نفسه، وهو ما يعرفه المرء بأيسر الجهد من جهة كونه يمكن أن يكتبه أيضًا في شكل «VIII» أو في شكل «ثمانية». إن **شروط** الهوية تفصل بين أنماط الموضوعات الواحد عن الآخر فصلًا أساسيًا، في حين أن **مقاييس** الهوية يمكن أن تفرّد (individuieren) في مجال نمط من الموضوعات بطرائق مختلفة»[111] من الجلي أن الأشخاص لا يمكن أن يتمّ تحديد هوياتهم تحت الشروط نفسها التي تخص الموضوعات القابلة للملاحظة، إن أي تحديد مكاني – زماني للهوية لا يكفي في هذه الحالة. فإن الشروط الإضافية إنما تتوقف على الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ تحديد هوية شخص ما تحديدًا بالجنس العام، أي باعتباره شخصًا.

في حين أن الأشياء أو الكيانات (Entitäten)[112] عمومًا هي معيَنة من جهة كون متكلّم ما يمكنه أن يقول عنها شيئًا ما، فإن الأشخاص ينتمون إلى فئة من الكيانات التي يمكنها هي نفسها أن تضطلع بدور متكلّم ما، وبالتالي أن تستخدم عبارة «أنا» التي تحيل على الذات (selbstbezüglich). وكي تُصنّف في فئة الشخص، فإن ما هو جوهري هو ليس أن تكون هذه الكيانات مجهّزة بالقدرة على الكلام وعلى الفعل، وأن تستطيع قول «أنا» فحسب، بل أيضًا **كيف** تقوم بذلك. إن عبارة «أنا» ليس لها **المعنى المشيري** للإحالة على موضوع ما فحسب، بل هي تسِم أيضًا الموقف التداولي أو المنظور الذي في نطاقه أو انطلاقًا منه يعبّر متكلّمٌ ما عن نفسه. إن كلمة «أنا» مستخدَمة في جملٍ تتعلق بتجارب الحياة إنما تدلّ على أن المتكلّم يعبّر عن نفسه في **نمط إفصاحيّ**. وهو يضطلع من منظور ضمير الشخص المتكلّم بدور تقديم الذات على نحو بحيث يمكن أن تُعزى (zugeschrieben) إليه الرغبات والمشاعر والنوايا والآراء ...إلخ. إن عزو (Zuschreibung) تجارب في الحياة يقدّمها ملاحظٌ ما من منظور ضمير الشخص المتكلّم، إنما ينبغي **في نهاية المطاف**

---

(111) Henrich, «Begriffe,» p. 382.

(112) ننبّه إلى أن الترجمة الفرنسية تثبت لفظة «identités» وهو لئن كان على الأرجح خطأ بصريًا، فإنه مدعاة إلى سوء فهم كبير لمقصد هبرماس هنا، حيث يضيع التقابل الذي يريد أن يقيمه بين «الأشياء» و«الأشخاص». (المترجم)

أن يرتكز على عملية تفاهم، حيث يعمد الغير، من منظور الشخص المخاطب، إلى قبول التعبير الإفصاحي لـ «الأنا» باعتباره تعبيرًا صادقًا. وبهذا الاعتبار تحيل عبارة «أنا»، المستخدَمة في الجمل الإفصاحية، على العبارة المستخدَمة على نحو مماثل في الجمل الإنجازية. هذا يعني أن أحدهم يضطلع في الدور التواصلي للمتكلّم، مع طرف واحد آخر (على الأقلّ) في الدور التواصلي للمستمع، بعلاقة بيشخصية، حيث يتحرّكان كلاهما في دائرة المشاركين غير المعنيين في الوقت الحالي ولكن المحتملين. إن العلاقة البيشخصية المرتبطة بالشخص المتكلّم والمخاطَب والغائب هي تفعّل علاقة دفينة للانتماء إلى مجموعة اجتماعية. وإنما هنا فقط نأتي **إلى المعنى الضميري** (pronominal) **لعبارة «أنا»**.

عندما أجاب الطرف المجهول في الهاتف، حتى نعود إلى المثال الذي ضربناه من قبل، عن السؤال منْ عساه يكون، بقوله «أنا»، فهو قد تصرّف كأنه ينبغي التعرّف إليه باعتباره **شخصًا** له هوية يمكن تحديدها، وذلك يعني بوصفه كيانًا يستوفي شروط الهوية اللازمة لشخص ما، ولا يمكن أن يتمّ تحديد هويته عبر الملاحظة فحسب. إن الغريب يجعلنا نعرف أنه تشكّل بالنسبة إليه عالمٌ ذاتي يمتلك مدخلًا مميزًا، وعالمٌ اجتماعي هو ينتمي إليه. وهو يجعلنا نعرف أنه يستطيع أن يشارك في تفاعلات اجتماعية ما بحسب القواعد الصحيحة (regelrecht) وأنه يستطيع، بحسب القواعد الصحيحة، أن يفعل على نحو تواصلي. وهو يجعلنا نعرف أنه، من حيث هو شخص، قد اكتسب هوية ما. وإذا كان الطرف المجهول قد استوفى شروط الهوية الخاصة بشخص ما، فإنه من الواضح أيضًا، بأي وجه يمكن أن يتمّ تحديد هويته: بحسب الطريقة العادية من طريق اسم شخصي.

إن الاسم بما هو كذلك هو بالطبع لا يكفي، لكن مؤسّسة منح الأسماء إنما تسهر على أن يعمل أي اسم شخصي باعتباره **معلمًا** (Wegweiser) نستطيع من خلاله أن نوجّه أنفسنا، كي نبلغ امتلاك المعطيات التي تكفي كي يتمّ تحديد الهوية: تاريخ الولادة ومكانها، الانتماء العائلي، الحالة المدنية، الجنسية، الطائفة ... إلخ. إن هذه هي في العادة المقاييس التي بالاستناد إليها يتمّ تحديدُ هويةِ شخصٍ ما، على سبيل المثال عندما يثبت هويته من خلال الاستظهار بجواز السفر. أمّا سائر مقاييس الهوية فهي تحيل السائل على تلك الوضعيات التي فيها وحدها يمكن، **في نهاية المطاف**، تحديد هوية الأشخاص. هي تحيله بالقوة (virtuell)

على التفاعلات التي في نطاقها تتشكّل هوية الشخص المشكوك فيه. عندما تكون هوية شخص ما غير واضحة، عندما يتبين أن جواز السفر مزيف، وأن المعلومات الخاصة به غير صحيحة، فإن الأبحاث تقود **في نهاية الأمر** إلى سؤال الجيران والزملاء والأصدقاء وأفراد العائلة، وإذا اقتضى الأمر سؤال الوالدين، ما إذا كانوا **يعرفون** الشخص المعني بالأمر. وحده هذا النوع من المعرفة (Kenntnis) الأوّلية، المظفور بها انطلاقًا من تفاعلات مشتركة، **وفي نهاية المطاف** من تفاعلات التنشئة الاجتماعية، هو يسمح بإدراجٍ مكاني - زماني لشخص ما في سياق الحياة (Lebenszusammenhang) الذي تكونً أمكنته **الاجتماعية** وأزمنته **التاريخية مهيكلة في شكل رمزي.**

إن خصوصية التعرّف إلى هوية شخص ما في مقابل التعرّف إلى هوية موضوع ما إنما تجد تفسيرها من جهة أن الأشخاص لا يستوفون شروط الهوية منذ أوّل أمرهم (ربما يجب أن نقول: من طبيعتهم) وحتى المقاييس التي بفضلها يمكن أن يتمّ تحديد هويتهم تحت هذه الشروط. هم ينبغي عليهم أوّلًا أن يكتسبوا هويتهم باعتبارهم (als) شخصًا (als Person)[113] إذا كان يجب أن يكون من الممكن تحديد هويتهم عمومًا بوصفهم شخصًا، وإذا اقتضت الحال باعتبارهم هذا الشخص المعين. ولكن بما أن الأشخاص، كما رأينا من قبلُ، هم يكتسبون هويتهم عبر التفاعلات التي تتم بتوسّط لغوي، فهم يستوفون شروط الهوية بالنسبة إلى الأشخاص والمقاييس الأساسية للهوية بالنسبة إلى شخص معين، ليس **بالنسبة إلى الغير** فحسب، بل أيضًا في الوقت ذاته **بالنسبة إلى الذات**. هم أنفسهم يفهمون أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا، تعلّموا أن يشاركوا في تفاعلات اجتماعية، وهم يفهمون أنفسهم في كل مرة بصفة شخصٍ معين هو قد كبر باعتباره ابنًا أو بنتًا في ظلّ عائلة معينة، وفي بلاد معينة، وتربّى بروح طائفة معينة ...إلخ. هذه الخصائص، لا يستطيع شخص ما أن يعزوها (zuschreiben) لنفسه **بنفسه** إلا من جهة ما يجيب عن السؤال **أي نوع** من الإنسان هو، وليس عن السؤال **أي واحد** هو من بين الجميع. إن أي شخص لا يستوفي شروط الهوية ومقاييس الهوية التي على أساسها يمكن أن يتمّ تمييز هويتها **عن الآخرين** تمييزًا عدديًا، إلا عندما يكون في

(113) «باعتبارهم شخصًا» ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 118). (المترجم)

وضع يسمح له بأن يعزو لنفسه المحمولات ذات الصلة. وبهذا الاعتبار (Insofern) فإن التحديد الذاتي، الحملي، لهويةِ (die prädikative Selbstidentifikation) شخص ما، الذي تمّ القيام به في مستوى أوّلي، هو بمنزلة افتراض مسبق بأنه يمكن التعرّف إلى هويته من طرف الآخرين بوصفه شخصًا عمومًا، وذلك يعني في معنى الجنس العام، وبوصفه شخصًا معينًا، وبالتالي على نحو عددي.

لقد أدخل ميد في ما يتعلّق بالهوية الشخصية تصوّرًا (Konzept) من مستويين، ومن ثمّ بدّد التباسًا في مفهوم (Begriff) «اكتساب» الهوية[114] حتى هوية مواضعاتية، ملتصقة بأدوار ومعايير معينة، هي هوية مكتسبة، وذلك من جهة أن الطفل يستبطن نماذج السلوك المعزوّة (zugeschrieben) إليه ويتملّكها بطريقة معينة. وعن هذا **التملّك لهوية معزوّة** يريد ميد أن يميز الهوية **المعلنة** والتي هي إن صحّ التعبير **من إخراجه الخاص**. وقد عمل ميد على بلورة جانبين اثنين من «هوية الأنا» هذه، من خلال إحالة مخالفة للوقائع على الخطاب الكوني: من جهة أولى، القدرة على الفعل المستقلّ على أساس توجّهات في الفعل ذات نزعة كونية، ومن جهة أخرى، القدرة على تحقيق المرء لذاته ضمن قصّة حياة (Lebensgeschichte) من شأن المرء، من جهة ما يضطلع به على نحو مسؤول، أن يضفي عليه ضربًا من الاستمرارية. ومن زاوية الجماعة التواصلية المثالية يتغير أيضًا مستوى الادّعاء بالنسبة إلى التحديد الذاتي، الحملي، للهوية عند الأفراد المنشّئين اجتماعيًا. وعلى مستوى هوية الأدوار، يفهم شخصٌ ما نفسه على نحو بحيث يجيب، بمساعدة المحمولات المعزوّة، عن السؤال أي نوع من الناس هو (قد أصبح)،

---

(114) إن التفريق الإجمالي بين «هوية الأدوار» و«هوية الأنا» تحتاج بالطبع إلى تمييزات أخرى. حتى الطفل الصغير الذي لم يتعرّف إلى هويته عبر بنية الأدوار داخل عائلته وعبر انتمائه إليها، يقول لنفسه، بمجرّد أن يتعلّم الكلام، «أنا». لكن ذلك يؤكّد فقط أطروحتي بأنه مع كل مرحلة من تطوّر الهوية الشخصية، تتغير شروط الهوية بالنسبة إلى الأشخاص بعامة، كما أيضًا المقاييس الأساسية للهوية بالنسبة إلى أشخاص معينين. وحتى الأطفال الصغار والمولودون الجدد يمكن إذا اقتضى الأمر أن يتمّ إثبات هويتهم (ausgewiesen) من طرف الآباء بواسطة الأسماء وجوازات السفر؛ ولكن بالاستناد إلى النوع نفسه من المعطيات يُتعرف إلى هويتهم **في معنى آخر** غير أن يكونوا يافعين أو بالغين، هم باستطاعتهم **هم أنفسهم** أن يثبتوا هويتهم. إن الشروط المفترضة من أجل التعرّف الرقمي إلى هوية مولود جديد هي على سبيل المقارنة أقلّ تعقيدًا لأن إمكانات الخداع وخداع النفس هي أقلّ احتمالًا: هكذا، فإن صعوبات التعرف إلى الهوية عمومًا، كما يمكن أن يحدث عند الارتباك الشديد أو فقدان الهوية ...إلخ، لا تزال مستبعدة.

أي طابع هو له (هو قد اكتسبه). وعلى مستوى «هوية الأنا»، يفهم شخصٌ ما نفسه على نحو مغاير، وبالتحديد عبر الإجابة عن السؤال من أو ما نوع الإنسان الذي **يريد** أن يكون. وبدلًا من التوجّه نحو الماضي، حدث توجّه نحو المستقبل، قد جعل الماضي يتحوّل إلى مشكل. ومن ذلك نتجت أيضًا تبعاتٌ بالنسبة إلى طريقة التحديد العددي للهوية. وهذا بلا ريب تحت الافتراض المسبق بأن مفهوم «هوية الأنا» ليس إنشاءً خاملًا، بل هو في واقع الأمر يهمّ حدوس المنتمين إلى المجتمعات الحديثة بطريقة متزايدة وينعكس في الانتظارات الاجتماعية.

إذا ما ذهب المرء مع دوركهايم إلى القول بنزعة نحو لغْوَنة (Versprachlichung) المقدّس، والتي يمكن استقراؤها في عقلنة صور العالم وفي كونة القانون والأخلاق، وكذلك أيضًا في الفردنة (Individuierung) المطّردة للأفراد، فإن عليه أن يقبل بأن تصوّر «الهوية الأنا» يتناسب في شكل متزايد مع فهم الذات الذي يصاحب الممارسة التواصلية اليومية. وفي هذه الحالة سوف يُطرَح في شكل جدّي السؤالُ ما إذا لم يكن ينبغي، مع المستوى الجديد من تكوّن الهوية، أن تتغير أيضًا شروط الهوية ومقاييس الهوية. إن متكلّمًا ما إنما هو في العادة يوحي فقط من خلال الإجابة «نعم» بأنه يمكن أن يتمّ تحديد هويته جنسيًا (generisch) بوصفه ذاتًا قادرة على الكلام وعلى الفعل، وعدديًا بالاعتماد على معلومات خاصة ذات دلالة، هي تضيء لنا أصله أو منشأه. ولكن ما إنْ يستوفي مستوى ادّعاء «هوية الأنا»، عبر التحديد الذاتي الحملي للهوية، فهو سوف يوحي لنا من خلال الإجابة «أنا» (في سياقات مخصوصة)، بأنه يمكن تحديد هويته جنسيًا بوصفه ذاتًا مستقلّة قادرة على الكلام وعلى الفعل، وعدديًا بالاعتماد على تلكم المعلومات التي تضيء لنا استمرارية قصّة حياة **مضطلَع بها على نحو مسؤول**. وفي هذا الاتجاه يشير المفهوم الغربي الذي تمفصل في نطاق التراث اليهودي – المسيحي، عن النفس الخالدة للمخلوقات التي تتعرف إلى نفسها في العين النافذة لكل شيء، عين خالقٍ كلي الحضور ودائم في كل آن، باعتبارها كائنات مفرَّدة (individuiert)[115] تمامًا.

---

(115) جاء في القرآن الكريم: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (الأنعام: 94)، و«وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْداً» (مريم: 80). (المترجم)

## (5) تحفّظان اثنان ضدّ نظرية المجتمع لدى ميد

إن الاستشراف الطوباوي لجماعة تواصلية من شأنه أن يضلّلنا إذا نحن أسأنا فهمه على أنه توجيه نحو فلسفة في التاريخ، وأغفلنا منزلته المنهجية المحدودة التي لا يمكن أن تكون إلا مفيدة. إن بناء الخطاب غير المحدود وغير المشوّه هو أمر يمكن المرء أن يطبّقه عن المجتمعات الحديثة المعروفة لدينا باعتباره على أقصى تقدير شاشة أو رقاقةً (Folie) وذلك بغرض السماح للنزعات غير الواضحة للتطوّر بأن تظهر في ملامح أكثر توجّهًا. لقد اهتمّ ميد بالنموذج المشترك لهذه النزعات، نعني صيرورة الهيمنة المتزايدة (das Dominantwerden) التي تمارسها بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم - أو، مثلما كنّا قلناه بصدد دوركهايم، لغْوَنة المقدّس. وأنا أقصد بذلك عملية نقل إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية لأسس المقدّس، إلى التواصل اللغوي والفعل الموجّه نحو التفاهم (verständigungsorientiert)[116]. وبمقدار ما يضطلع الفعل التواصلي بوظائف اجتماعية مركزية، فإنه سوف تُفرَض على الوسط اللغوي مهمّات تفاهم (Verständigung)[117] جوهرّي. إن اللغة، بعبارات أخرى، لم تعد تصلح لنقل توافقات (Einverständnissen) مضمونة و**تحيينها** على نحو سابق على اللغة فحسب، بل أيضًا وبشكل متزايد **لاستحداث** (Herbeiführung) توافقات محفّزة في شكل عقلاني، وهذا في مجالات التجربة الخلقية - العملية وفي مجالات التجربة الإفصاحية ليس أقلّ منه في المجال العرفاني حقًّا المتعلّق بالتعامل مع واقعٍ موضوعي ما.

بهذه الطريقة استطاع ميد أن يتأوّل نزعات تطوّرية معينة، كانت في مرأى دوركهايم أيضًا، باعتبارها **عقلنة تواصلية لعالم الحياة**. ها هنا يتعلّق الأمر، من جهة أولى، بوضع تمايز بين المكوّنات البنيوية لعالم الحياة التي هي في أوّل الأمر متشابكة بشكل حادّ في صلب الوعي الجمعي: لقد حدث انفصال بين الثقافة والمجتمع والشخص بعضها عن بعض. ومن جهة أخرى، يتعلق الأمر بالتغييرات

---

(116) «موجّه نحو التفاهم» وليس «نحو التواصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 120). (المترجم)

(117) «مهمّات تفاهم» وليس «مهمّات إجماع» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 107). (المترجم)

الجارية تارة في شكل متوازٍ وطورًا في شكل تكميلي، على هذه المستويات الثلاثة: بإزاحة[118] المعرفة المقدّسة بواسطة معرفة مرتكزة على علل ومبرّرات (Gründe)، ومتخصّصة بحسب ادّعاءات صلاحية، وبفصل القانوني والخلقي (Legalität und Moralität) على نحو متزامن مع كونتة القانون والأخلاق، وأخيرًا بانتشار النزعة الفردانية مع الادّعاءات المتنامية للاستقلالية وتحقيق الذات. وإن البنية العقلانية لهذه النزعة نحو اللّغْوَنة إنما تنكشف في أن مواصلة التقاليد والإبقاء على الأنظمة المشروعة واستمرارية التاريخ الحياتي[119] الأشخاص الفرديين، قد صارت أكثر فأكثر دومًا متوقّفة على المواقف التي من شأنها، في حالة استشكالها من حيث مواقف نعم/ لا، أن تحيل على ادّعاءاتِ صلاحيةٍ قابلة للنقد.

إن التبسيط المفرط ودرجة التجريد في منطوقات كهذه يؤدّيان بلا ريب إلى إثارة بعض الشكوك في شأن إمكان الاستفادة منها إمبيريقيًا. وفي النهاية هي تصلح من أجل توضيح الأمر الذي يمكننا أن نفهمه تحت العقلنة التواصلية لعالمِ حياةٍ معين. ولكن حتى في هذا السياق فإنه يوجد أمامنا تحفّظان. إن ميد نفسه يذكر هذين التحفّظين، ولكنه لا يولي لهما اهتمامًا كافيًا، فقد تسمّر، وهذا ما به يتعلق التحفّظ الأوّل، عند **الملامح الصورية** في التطوّر الحديث للقانون والأخلاق، عند الملامح الصورية للنزعة الفردانية في مجال تطوّر الشخصية، وهو قد أغفل الوجه الآخر للنزعة الصورانية ولم يتذكّر الثمن الذي ينبغي على العقل التواصلي، من أجل انتصاره، أن يدفعه بالعملة المتداولة في الحياة الأخلاقية (Sittlichkeit) الملموسة. وهذه الموضوعة لم تتمّ فقط معالجتها في أعقاب «جدل التنوير». فإن نقد هيغل النزعة الصورانية في الأخلاق الكانطية إنما يصلح اليوم بمنزلة أنموذج من أجل نظرية في ما-بعد-التنوير (Nachaufklärung)، يعود إلى أرنولد غيلن ويوهاشيم ريتر[120]. وعلى نحو أكثر جذرية في مقاربته وأقلّ نزعة تقليدية

---

(118) إزاحة في معنى التشريد والتهجير. (المترجم)

(119) «التاريخ الحياتي» وليس «الحياة المعيشة» (la vie vécue) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 121). (المترجم)

(120) Z. B. G. Rohrmoser, *Herrschaft und Versöhnung* (Freiburg: 1972); O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: 1973); H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem* (Freiburg: 1975); R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart: 1977), بهذا الصدد: R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse* (Frankfurt am Main: 1979).

في استنتاجاته، كان نقدُ الحداثة هو الذي وُجّه إلى ظواهر مشابهة في سياق البنيوية الفرنسية، ونذكر على سبيل المثال نقد فوكو[121]، أما التحفّظ الآخر فهو يتعلّق بمدى اتساع إجراءات إعادة البناء التي فضّلها ميد، إذ إن ميد أغفل القيود الخارجية التي يخضع لها منطقُ تغييرِ شكل الإدماج الاجتماعي الذي هيأه. إن الجوانب الوظيفية من التطوّر الاجتماعي ينبغي أن توضَع في مقابل الجوانب البنيوية، إذا ما كان المرء يريد ألا ينغمس في أي خداع حول عدم قدرة العقل التواصلي. إن هذا هو اليوم المبحث المهيمن في نظرية المنظومات[122].

**إن نقد الصورانية الإتيقية** إنما يستنكر (nehmen Anstoss an) بادئ الأمر كون الانشغال بالمسائل المتعلقة بالمعايير الخلقية يقود إلى إمكان إغفال القيمة الخاصة بأشكال الحياة الثقافية وأساليب السلوك في الحياة، والتي لا تظهر إلا في الجمع[123]. ومن منظور تحليل دوركهايم، فإن السؤال الذي يُطرَح هو ما الذي يتبقّى من الوعي الجمعي الذي كان في السابق مقوِّمًا بالنسبة إلى هوية المجتمعات القبلية، عندما يتبخّر التوافق (Einverständnis) المعياري الأساسي، المؤمَّن من خلال الطقوس، في شأن قيم ومضامين ملموسة، في إجماع (Konsens) على أسس الإتيقا التواصلية، لا يزال غير مؤمَّن عليه إلا في شكل إجرائي. إنه عبر الإجماع الإجرائي إنما يتمّ تصفية المضامين. وبمقدار ما أن القيم الثقافية لم يتمّ تجريدها وتحويلها إلى قيم صورية أساسية من قبيل المساواة والحرية والكرامة الإنسانية ...إلخ. هي تفقد هالتها وتوجد تحت تصرّف تفاهم لا يمكن استباق أحكامه. وفي الثقافة الجماهيرية تكون مضامين القيم مقلَّصة إلى مكوّنات نمطية

---

(121) M. Foucault: *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main: 1973); *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973),

وعن نظرية الحداثة، يُراجع محاضرتي: «Die Moderne-ein unvollendetes Projekt,» in: Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 444 ff.

[يورغن هبرماس «الحداثة: مشروع لم يكتمل». ترجمة فتحي المسكيني، في: مجلة تبين، العدد 1 (صيف 2012). (المترجم)]

(122) يراجع اعتراضات ن. لومان ضدّ نظرية في الفعل التواصلي:

N. Luhmann, «Systemtheoretische Argumentationen,» in: Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 291 ff.

(123) «والتي لا تظهر إلا في الجمع» ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 108). (المترجم)

وفي الوقت ذاته قابلة للتحكّم والتلاعب، أما في الأعمال الهرمسية للفن الحديث فقد تمّ تذويتها. وبهذه الطريقة فإن المكوّنات الصورية والمادية، والمكوّنات المعيارية والإفصاحية، هي بلا ريب لا يمكن أن تنفصل إلا على مستوى الثقافة فحسب، أما في الممارسة التواصلية اليومية، حيث تنفصل عوالم الحياة الخاصة بالكيانات الجمعية المختلفة بعضها عن بعض بحدود واضحة، فإنها من قبل، كما من بعد، متواشجة مع أشكال الحياة الملموسة. إن أشكال الحياة المسكونة بالتقاليد إنما تجد عبارتها في الهويات الخاصة للمجموعات، المختومة بتقاليد مخصوصة، هي تتراكب وتتداخل وتتنافس بعضها مع بعض ...إلخ، وهي متمايزة عبر تقاليد إثنية ولغوية وجهوية أو طائفية. وفي الحياة الحديثة فقدت أشكالُ الحياة هذه قوّتَها الشمولية (tatalisierend) وبالتالي **الإقصائية**، وتمّ إدراجها تحت النزعة الكونية للقانون والأخلاق، إلا أنها من حيث هي أشكال حياة ملموسة هي تنصاع إلى مقياس آخر غير مقياس الكوننة.

أما ما إذا كان شكل الحياة الخاص بكيان جمعي معين أكثر أو أقلّ «سعادة»، أكثر أو أقلّ «نجاحًا»، فقد يمكن أن يكون سؤالًا عامًّا، نستطيع أن نوجّهه إلى **كل** أشكال الحياة، إلا أنه يشبه السؤال **الإكلينيكي** (klinisch) في شأن تقويم الهيئة النفسية والروحية لمريض ما أكثر ممّا يشبه السؤال **الأخلاقي** حول أحقية الاعتراف بمعيار أو منظومة مؤسساتية. إن الحكم الخلقي يفترض موقفًا فرضيًا، وبالتالي إمكان النظر إلى المعايير بوصفها شيئًا ما نستطيع أن نمنحه أو أن نسلبه صلاحية اجتماعية ما. لكن الافتراض المماثل بأننا نستطيع أن **نختار** أشكال الحياة بالطريقة نفسها هو بلا معنى. لا أحد يستطيع أن يعتنق على نحو متفكّر شكلَ الحياة الذي نشأ اجتماعيًا في نطاقه، بالطريقة ذاتها التي يعتنق بها معيارًا هو قد اقتنع بصلاحيته[124].

من هذه الزاوية يوجد نوع من التوازي بين **شكل حياة** كيانٍ جمعي و**تاريخ حياة**

---

(124) إن اعتماد تحليل اللغة في تجديد التمييز الهيغلي بين Moralität (الوعي الخلقي للفرد) وSittlichkeit (الحياة الأخلاقية لمجتمع ما) أمر فرضته أعمال من قبيل: A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft* (Konstanz: 1979), and B. C. Birchall, «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory,» *Inquiry*, vol. 21 (1978), pp. 409 ff.

فردٍ معين. وإذا ما انطلقنا من مفهوم ميد عن «هوية الأنا»، فإن السؤال الذي يواجهنا هو ماذا يتبقى عندئذ من الهويات الملموسة، الملتصقة بأدوار ومعايير اجتماعية معينة، عندما يكون الكهل قد اكتسب القدرة **المعمَّمة** على تحقيق ذاته في شكل مستقلّ؟ إن «هوية الأنا»، كذا كان الجواب، إنما تحفظ نفسها من خلال القدرة على إدماج النتيجة الحاصلة عن هويات ملموسة، في شطر منها مفكّكة، وفي الشطر الآخر متجاوَزة، في صلب تاريخ حياتي مضطَلع به في شكل مسؤول. إن الهويات الملموسة المنزاحة إلى شكل الماضي، هي بوجه ما «منسوخة» (aufgehoben) في سيرة الحياة الفردية، لكن سيرة مستقلّة في الحياة إنما تتوقّف هي بدورها على القرار أو على القرارات المتعاقبة، المكرّرة والمُحياة (revidiert)، حول «من يريد المرء أن يكون». وإلى حدّ الآن أخذت بهذه الطريقة الوجودية (existentialistisch)[125] في الكلام، بيد أن ما يُصاغ (stilisiert) تحت هذا الوصف على أنه اختيار واعٍ، ومتحقّق في شكل عفوي، هو في واقع الأمر ما يتحقّق في شكل مسار مركّب وغير شفّاف. وفي أي حال، تمكن الإجابة عن سؤال «من يريد المرء أن يكون؟» أن لا تكون عقلانية، في معنى قرار أخلاقي. إن هذا «القرار» الوجودي (existentiell) هو بلا ريب شرط ضروري بالنسبة إلى موقف أخلاقي إزاء التاريخ الحياتي الخاص بنا، لكنه هو ذاته ليس نتيجة تأمّل أخلاقي. إن في أي اختيار لمشروع ما في الحياة إنما تندسّ لحظة من الاعتباط لا مناص منها، وهذا أمر يجد تفسيره بدوره في أن الفرد لا يتّخذ بإزاء تاريخ منشئه أي موقف فرضي، بل لا يستطيع أن ينفي أو يثبت سيرة حياته بالطريقة ذاتها التي ينفي بها أو يثبت معيارًا يكون ادّعاء صلاحية قيد المناقشة. إن أي درجة عليا من الفردنة (Individualisierung) لا تمكّن من أي مسافة مماثلة عن سيرتنا الخاصة في الحياة. ذلك ما أكّده ميد بنفسه: «إن أحد الفروق الفاصلة بين المجتمع الإنساني البدائي والمجتمع الإنساني المتمدّن هو أن الذات الفردية[126] في المجتمع الإنساني البدائي معينة في شكل أكثر شمولًا في ما يتعلق

---

(125) نسبة إلى الفلسفة الوجودية. (المترجم)

(126) علينا التنبيه إلى أن الأصل الألماني هنا، وهو شاهد مترجم عن الإنكليزي، يحتوي على تحريف للقولة الإنكليزية لدى ميد، فحيثما يقول ميد «the individual self» (الذات الفردية) يقول النص الألماني «das individuelle Glück» (السعادة الفردية أو الحظ الفردي). والفرق ليس هينًا. وبناء عليه نتّبع هنا النص الإنكليزي. يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 109). (المترجم)

بتفكيرها وسلوكها، بواسطة النموذج العام للنشاط الاجتماعي المنظَّم... أما في المجتمع المتمدّن، فإن الفردية تتجلّى عبر الرفض أو التحقيق المعدّل لأي نمط اجتماعي[127] (Typen) معطى أكثر مما تتجلّى عبر النزعة المحافظة. وهي تميل لأن تكون شيئًا أكثر تميزًا وفرادةً وخصوصية (einzigartiger)[128] ممّا كان في المجتمع الإنساني البدائي. ولكن حتى في أشكال الحضارة الإنسانية الأكثر حداثة والأعلى تطوّرًا، فإن الفرد، مهما كان طريفًا وخلّاقًا في تفكيره أو في سلوكه، هو يضطلع دومًا وضرورةً، وعلى نحو يعكس ذاته[129] أو شخصيته[130]، بعلاقة محدّدة مع النموذج العام المنظّم للتجربة والنشاط المتجلّي في أو المخصِّص لمسار الحياة الاجتماعية الذي هو منخرط فيه، والذي تكون ذاته أو شخصيته في جوهرها تعبيرًا خلّاقًا عنه أو تجسيدًا له»[131].

إنه بمقدار ما يجعل شخصٌ ما قرارَه في شأن من يريد المرء أن يكون، متوقّفًا على تأمّلات عقلانية، فهو لا يتوجّه بحسب مقاييس أخلاقية، بل بحسب مقاييس السعادة والنجاح التي نضعها أيضًا في شكل حدسي في أساس أحكامنا على أشكال الحياة، وذلك أن سيرةَ حياةِ فردٍ ما هي متشابكة مع شكل الحياة الخاص بالكيان الجمعي الذي ينتمي إليه. أما ما إذا كانت حياةٌ ما سعيدة، فإن ذلك لا يُحسَم بمقتضى مقاييس الصحّة المعيارية، على الرغم من أن مقاييس الحياة الناجحة ليست هي أيضًا بمستقلّة استقلالًا تامًّا عن المقاييس الأخلاقية. منذ أرسطاطاليس، اشتغل التقليد الفلسفي على هذه العلاقة العسيرة الإدراك بين السعادة والعدالة، وذلك تحت عنوان الخير. إن أشكال الحياة إنما تتبلور، تمامًا مثل تواريخ الحياة، في شأن هويات خصوصية. وهذه لا يجوز لها، إذا كان يجب

---

(127) «النمط الاجتماعي» وليس «المجموعة الاجتماعية» (groupe social) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 123). (المترجم)

(128) بلفظة واحدة جمع المترجم الألماني ما جاء في النص الإنكليزي في لفظتين: «more singular and peculiar». يراجع: (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 110). (المترجم)

(129) في النص الإنكليزي نقرأ «his self» وفي النص الألماني نقرأ «هويته الخاصة» (seiner eigenen Identität). وهو ما يوافق تحاليل هبرماس. يراجع: (Ibid., p. 110). (المترجم)

(130) «وعلى نحو يعكس ذاته أو شخصيته» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 123). (المترجم)

(131) Mead, *Geist*, p. 265.

أن تنجح الحياة، أن تتناقض مع المطالب الأخلاقية، لكن جوهرها لا يمكن أن يُبرَّر هو ذاته من وجهات نظر ذات نزعة كونية[132].

أما التحفّظ الثاني، والأكثر جذرية، فهو لا يتوجّه ضدّ النزعة الصورانية، بل ضدّ **النزعة المثالية في نظرية ميد عن المجتمع**. ومع أن ميد لا يترك الاعتبارات الوظيفية خارج النظر في شكل كامل، فهو غير واضح في شأن الحدود أو المدى الذي يأخذه تحليل قائم على إعادة البناء (rekonstruktiv) لنشأة التفاعل المحكوم بمعايير وبتوسّط اللغة، وللتحوّل الحاصل في شكله. إن أحادية مقاربته نظرية التواصل وطريقته ذات النزعة البنيوية إنما تتجلّى في أنه لا تأتي إلى النظر إلا تلكم الوظائف الاجتماعية التي تمرّ عبر الفعل التواصلي، وحيث لا يمكن تعويض الفعل التواصلي بآليات أخرى. إن إعادة الإنتاج المادّية للمجتمع، والتأمين على بقائه الفيزيائي من الخارج كما من الداخل، هما أمران محجوبان من صورة مجتمعٍ يتمّ فهمه باعتباره عالمَ حياةٍ مهيكلًا على نحو تواصلي. إن إهمال الاقتصاد وقيادة الحروب والصراع على السلطة السياسية وإغفال ديناميكية التطوّر الاجتماعي لمصلحة منطقه، هي أمور من شأنها قبل كل شيء أن تُضعف تأمّلات ميد حول التطور الاجتماعي. وبالتحديد إذا صحّ أن الإدماج الاجتماعي ينبغي أن يؤمَّن تأمينًا متزايدًا عبر إجماع يتمّ البلوغ إليه بطريقة تواصلية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو عن حدود القدرة الإدماجية للفعل الموجّه نحو التفاهم، وعن حدود النجاعة الإمبيريقية للحوافز العقلانية. إن إكراهات إعادة إنتاج منظومة المجتمع، التي **تخترق** (hindurchgreifen) توجّهات الفعل لدى الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، تستغلق على تحليلٍ مركّز حصرًا على بنى التفاعل. إن **عقلنة عالم الحياة**، التي جلبت اهتمام ميد، لا تنال مكانتها إلا ضمن **تاريخ المنظومات** (Systemgeschichte)، وهو تاريخ ليس متاحًا إلا بالنسبة إلى تحليل وظائفي. وعلى الضدّ من ذلك تمتلك نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل الامتياز المتمثّل في أنها تضع أشكال التضامن الاجتماعي في ترابط مع التمايز البنيوي لمنظومة المجتمع.

---

(132) يراجع ردّي على النقد الذي وجّهه كلٌّ من س. لوكس (St. Lukes) وبنحبيب (Benhabib) إلى النزعة الصورية لأي إتيقا تواصلية، ضمن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982), pp. 219 ff.

# -VI-

# الفاصل التأمّلي الثاني
# المنظومة وعالم الحياة

## ملاحظة تمهيدية عن الإدماج الاجتماعي والإدماج المنظوماتي بالاستناد إلى نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل

لقد تتبّعنا تغير البراديغم من النشاط الغائي إلى الفعل التواصلي، متّخذين خيطًا هاديًا لنا نظرية الفعل التي وضعها ميد، وذلك إلى حدّ النقطة حيث فرض مبحثُ البيذاتية والحفاظ على الذات نفسه علينا من جديد. ومع تغير البراديغم، الذي تحقّق **في داخل** نظرية الفعل، تمّت ملامسة **واحد** من المشكليْن الأساسييْن، اللذيْن معهما غادرنا مناقشة المعضلات (aporetisch) المتعلّقة بنقد العقل الأداتي. أما المشكل **الآخر**، فهو العلاقة التي لم يتمّ توضيحها بين نظرية الفعل ونظرية المنظومات، وبالتالي السؤال، بأي وجه يمكن هاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين المتباعدتيْن، بعد انهيار الجدلية ذات النزعة المثالية، أن تحيل الواحدة على الأخرى، وأن تندمج الواحدة مع الأخرى. ومن خلال الإجابة الموقّتة التي سوف أبسطها في هذا الفصل، أريد أن أقيم الصلة مع إشكالية التشيؤ، التي نتجت من التلقّي الماركسي لأطروحة فيبر عن العقلانية. وبهذا الصدد تمنحنا نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل نقطة انطلاق مخصوصة.

لقد ذكر دوركهايم بلا ريب ظواهر **تقطيع** (Zerlegung) مسارات العمل[1]، لكنه استعمل عبارة «**تقسيم العمل**» في معنى التمايز البنيوي للمنظومات الاجتماعية. وإن التسمية «التقسيم الاجتماعي **للعمل**» إنما تجد تفسيرها من ناحية تاريخ الأفكار من واقع أن سيرورات تمايز المنظومات من جون ميلر (John Millar) وآدم سميث، عبر ماركس، وإلى حدّ سبنسر، قد تمّ البحث فيها في شكل مفصّل بالاستناد إلى منظومة الفعل الاجتماعي، ومن ثمّ بالاستناد إلى التمايز العميق بين الحالات المهنية والطبقات الاجتماعية والاقتصادية. كذلك يمتلك التمايز الوظيفي بين

---

(1) E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (Frankfurt am Main: 1977), p. 79.

المجموعات المهنية بالنسبة إلى دوركهايم دلالة نموذجية[2]. ومن جهة أخرى، يميل إلى قياس درجة تعقّد مجتمع ما بحسب مؤشّرات ديموغرافية، على الرغم من أن هذه المؤشرات هي مفحمة في المقام الأوّل بالنسبة إلى سيرورات التمايز في المجتمعات القبلية[3].

أدخل دوركهايم في بُعد تقسيم العمل الاجتماعي تمييزًا نمطيًا بين المجتمعات المتمايزة في شكل مقطعي (segmentär) والمجتمعات المتمايزة في شكل وظيفي، أما ما تمّ استخدامه بوصفه مقياسًا فهو التشابه أو عدم التشابه بين الوحدات المتمايزة. ويفسّر لنا النموذج البيولوجي الذي على أساسه بسطت هذه التيبولوجيا، أيضًا لأي سبب سمّى دوركهايم المجتمعات المتمايزة وظيفيًا مجتمعات «عضوية»: «فهي مؤلّفة، ليس من تكرار مقاطع متشابهة ومتجانسة، بل من منظومة من الأعضاء المختلفين كل عضو منهم له دور خاص، وهم أنفسهم مكوّنون من أجزاء متمايزة[4]. وكما أن العناصر الاجتماعية ليست لها الطبيعة نفسها، فهي ليست متهيئة بالطريقة ذاتها، لا هي متجاورة في شكل خطّي مثل فتحات مزمار ولا هي معلّبة بعضها في بعض، بل هي منسّقة وملحقة بعضها ببعض في شأن عضو مركزي واحد يمارس على بقية الجسم تأثيرًا معدِّلًا. وهذا العضو ذاته لم يعد له الطابع ذاته كما في الحالة السابقة، وذلك أنه إذا كان

---

(2) «... إن تقسيم العمل ليس أمرًا خاصًا بالعالم الاقتصادي؛ فإن المرء يمكنه أن يلاحظ تأثيره المتنامي في مختلف قطاعات المجتمع. إن الوظائف السياسية والإدارية والقضائية ما فتئت تتخصّص أكثر فأكثر على الدوام». Ibid., p. 80.

(3) «إن تقسيم العمل يتغير في علاقة مباشرة مع حجم المجتمعات وكثافتها؛ وإذا ما ازدادت بشكل متواصل في مجرى التطوّر الاجتماعي فذلك لأن المجتمعات تصبح دومًا أكثر كثافة، وعمومًا أكثر حجمًا». Ibid., p. 302.

(4) «وهم أنفسهم مكوّنون من أجزاء متمايزة» جملة ساقطة في النص الألماني الذي أورده هبرماس، والذي ينقل هنا شاهدًا من الترجمة الألمانية لكتاب دوركهايم بالفرنسية. يُراجع: (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 126) والغريب أن الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 114) – كما الترجمة الفرنسية – تورد الشاهد كاملًا، على عكس النص الألماني نفسه الذي اعتمد عليه هبرماس. وفي الأغلب، فإن المترجم الألماني هو الذي أسقط المقطع المشار إليه، وليس هبرماس. (المترجم)

الآخرون يتوقّف أمرهم عليه فإن أمره يتوقّف عليهم هو بدوره. بلا شكّ، هو لا تزال له وضعية مخصوصة، و- إذا شئنا - متميزة»[5]. إن دوركهايم يحدّد هوية الدولة باعتبارها العضو المركزي، ومن هذا المنظور هو لا يزال يتحرك في مجال التمثّل «الأوروبي القديم» للمجتمعات المشكَّلة سياسيًا. وعلى الضد من ذلك، هو يتقاسم مع سبنسر (وتاريخ نظريات التطوّر الوظائفية الأحدث عهدًا) التصوّر القاضي بأن تقسيم العمل ليس ظاهرة اجتماعية - ثقافية، بل يمثّل «ظاهرة من البيولوجيا العامة يبدو أنه ينبغي على المرء أن يبحث عن شروطه في الخصائص الجوهرية للمادّة المعضّاة»[6].

بذلك يبلغ دوركهايم مستوى تحليلي من «الحالة الاجتماعية (Sozialität) الخالية من المعايير»[7] التي يمكن أن يتمّ فصلها عن مستوى تحليل يقوم على إعادة بناء الفعل الموجّه نحو التفاهم كما يعيد بناء عالم الحياة والتغير الحاصل في شكل التضامن المجتمعي. ودوركهايم يثير الانطباع بأنه يريد أن يتأكّد من أنماط التضامن المجتمعي ومن مراتب التمايز داخل المنظومة وذلك في شكل مستقلّ للواحد عن الآخر، وذلك كي يقوم بعد ذلك بإلحاق التضامن الآلي بالمجتمعات المقطعية، والتضامن العضوي بالمجتمعات المتمايزة وظيفيًا. وبذلك، أمكن في بادئ الأمر أن يبقى مفتوحًا السؤالُ ما إذا كان يوجد بين درجة التمايز في المنظومة ونوع الإدماج الاجتماعي رابطة سببية خطّية، أو ما إذا كانت بنى الوعي والمجتمع تحيل في شكل داخلي بعضها على بعض، كما لحظات في كل واحد. بيد أنه من خلال هذه المقاربة إنما تدخل فكرة أخرى، ألا وهي تصوّر دوركهايم أن الوعي الجمعي هو عنصر مقوّم بالنسبة إلى المجتمعات القديمة، في حين أن رابطة الحياة في المجتمعات الحديثة مؤلَّفة عبر تقسيم العمل: «إن الحياة الاجتماعية إنما هي متفرّعة من منبع مضاعف، تشابه حالات الوعي وتقسيم العمل الاجتماعي»[8]. إن الانتقال من شكل من التضامن المجتمعي إلى شكل آخر يعني طبقًا لذلك تحوّلًا

(5) Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 222 f.

(6) Ibid., p. 81.

(7) يراجع: N. Luhmann, «Einleitung zu E. Durkheim,» in: Durkheim, *Über die Teilung*, pp. 17-34.

(8) Durkheim, *Über die Teilung*, p. 266.

في **أسس الإدماج** داخل المجتمع. وفي حين أن المجتمعات البدائية مدمَجة عبر **توافق معياري أساسي**، يتمّ الإدماج في المجتمعات المتطوّرة عبر **الترابط المنظوماتي** (systemisch) **بين مجالات الفعل المخصَّصة في شكل وظيفي.**

هذا التصوّر وجده دوركهايم عند سبنسر مبسوطًا على نحو جذري. إذ يعتقد سبنسر «أن الحياة الاجتماعية، مثل كل حياة عمومًا، لا يمكن بالطبع أن تتنظّم إلا من خلال تأقلم غير واع وتلقائي، تحت الضغط المباشر للحاجات وليس طبقًا لمخطّط مدروس للعقل المتفكّر. فهو لا يتصوّر أن المجتمعات يمكن أن تنبني بحسب برنامج تمّ التناقش في شأنه في شكل رسمي... وبالتالي فإن التضامن الاجتماعي لن يكون سوى التطابق العفوي بين المصالح الفردية، توافقُ العقودُ هي التعبير الطبيعي عنه. إن نمط العلاقات الاجتماعية سوف يكون العلاقة الاقتصادية، مجرّدة من كل لوائح منظّمة، وكما تنتج من المبادرة الحرّة تمامًا للأطراف. وبكلمة واحدة، لن يكون المجتمع سوى إرساء علاقة بين أفراد يتبادلون منتجات عملهم، ومن دون أن يتدخّل أي فعل اجتماعي حقًّا من أجل تعديل هذا التبادل»[9]. يفسّر سبنسر الطابع المؤسّس للوحدة الذي ينطوي عليه تقسيم العمل، وذلك بمساعدة آلية منظوماتية، ألا وهي السوق. وعبر هذه السوق يتمّ إرساء علاقات التبادل التي ينخرط فيها الأفراد طبقًا لحساباتهم النفعية التي تتميز بمركزية «الأنا» وذلك في إطار القانون الخاص المدني (bürgerlich). إن السوق هي آلية، من شأنها أن تحقّق الإدماج الاجتماعي «بشكل عفوي»، وذلك من جهة ما يطابق، ليس بين بعض توجّهات الفعل عبر قواعد خلقية، بل بين مفاعيل فعل مجمَّعة (aggregiert) عبر روابط وظيفية. وعن سؤال دوركهايم، كيف يمكن تقسيم العمل أن يكون في الوقت نفسه قانونًا طبيعيًا للتطوّر وآلية الإنتاج بالنسبة إلى شكل معين من التضامن المجتمعي[10]، أعطى سبنسر إجابة واضحة. إن تقسيم العمل الاجتماعي المضبوط عبر الآلية غير المعيارية للسوق إنما يجد بكل بساطة عبارته المعيارية في «المنظومة الهائلة للعقود الخاصة».

لكن هذه الإجابة حملت دوركهايم على الوعي بأنه فهم سؤاله في معنى **آخر.**

---

(9) Ibid., pp. 242 f.

(10) Ibid., p. 81.

ومن خلال المناظرة مع سبنسر صار واضحًا أن دوركهايم لا يحبّذ تفسير التضامن العضوي في معنى (in Begriffen) إدماج منظوماتي للمجتمع، مفكوك الارتباط عن التوجّهات القيمية للفاعلين الفرديين، وبالتالي لا يودّ تفسيره في معنى آلية تعديل خالية من المعايير - في معنى «تبادل للمعلومات يتمّ من دون انقطاع من مكان إلى آخر بحسب حالة العرض والطلب»[11]، وذلك أنه في علاقات التبادل لا يجد دوركهايم «شيئًا قد يكون مشابهًا لمفعول قاعدة ما». إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يتحقّق أيضًا، كما أظنّ، في نطاق مجتمعات متمايزة إلا عبر قوّة الإدماج الاجتماعية التي من شأن القواعد الخلقية. وبالرجوع إلى الصورة التي رسمها سبنسر عن ضرب من مجتمع السوق المندمج حصريًا في شكل منظوماتي، طرح دوركهايم السؤال الخَطابي الآتي: «هل هذا هو في الواقع طابع المجتمعات التي أُنتجت وحدتُها عبر تقسيم العمل؟ إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يمكننا عن حقّ أن نشكّ في استقراره، وذلك أنه إذا كانت المصلحة تقرّب بين الناس، فإن ذلك لا يحدث أبدًا إلا لبعض اللحظات، إنها لا يمكن أن تخلق بينهم إلا رابطًا خارجيًا. وفي واقعة التبادل، يبقى مختلف الفاعلين بعضهم خارج بعض، فإذا انتهت العملية عاد كل طرف إلى نفسه واستعاد نفسه كلّيةً. إن ضمائر الناس (ihr Bewusstsein)[12] ليست في اتصال إلا في شكل سطحي، لا هي ينفذ بعضها إلى بعض ولا هي ينضمّ بعضها إلى بعض بكل قوة. وحتى متى ما نظرنا إلى عمق الأشياء، فنحن سوف نرى أن كل تناغم بين المصالح يخفي نزاعًا كامنًا أو مؤجَّلًا فحسب، إذ حيثما تسود المصلحة وحدها، وبما أنه لا شيء يأتي كي يكبح مظاهر الأنانية القائمة، فإن كل 'أنا' يجد نفسه تلقاء الغير على طريق الحرب، وكل هدنة عن هذا التناحر الأبدي لن تكون لمدّة طويلة. إن المصلحة هي فعلًا أقلّ الأشياء ثباتًا في العالم»[13].

---

(11) Ibid., p. 257.

(12) هنا توجد صعوبة في ترجمة الكلمة الفرنسية «les consciences» («الوعي») في الجمع، سواء إلى الألمانية (الأغلب أنه لا يوجد جمع لكلمة Bewusstsein) أو إلى العربية (لا يوجد جمع لكلمة «وعي»)، وذلك على خلاف الفرنسية، وهو ما نعثر عليه في نصّ دوركهايم. ولذلك اقترحنا التعويل على كلمة «ضمير» التي تقبل الجمع، ولما بين الكلمتين من التواتر في الاستعمال. (المترجم)

(13) Ibid., p. 243.

حتى الشكل العضوي من التضامن المجتمعي ينبغي أن يتمّ تأمينه عبر القيم والمعايير، إنه، مثل التضامن الآلي، ومهما كان متغيرًا في بناه، بمنزلة تعبير عن الوعي الجمعي. وهذا الأخير لا يمكن أن يتمّ تعويضه بآلية منظوماتية مثل السوق، الذي شأنه أن ينسّق بين المفاعيل المجمَّعة للأفعال الموجّهة نحو المصالح: «إنه من الخطأ إذًا أن نقيم تعارضًا بين المجتمع المتأتّي من الجماعة القائمة على العقائد الإيمانية والمجتمع القائم في أساسه على التعاون، بحيث لا نمنح طابعًا خلقيًا إلا للمجتمع الأوّل، ولا نرى في المجتمع الثاني غير تجمّع اقتصادي. في الواقع، إن للتعاون أيضًا الطابعَ الخلقي الأصلي الخاص به»[14].

تبعًا لذلك، فإنه ينبغي أن يوجد رابط سببيٌّ بين تمايز مطّرد لمنظومة المجتمع وتكوين أخلاق مستقلّة ناجعة في الإدماج. ولكن في صالح هذه الأطروحة نكاد لا نجد أدلّة إمبيريقية. وإن المجتمعات الحديثة إنما تمنحنا صورة مغايرة. إن التمايز الكبير في المنظومة فائقة التركيب لاقتصاد السوق من شأنه أن يُدمّر الأشكال التقليدية للتضامن، من دون أن تنتج في الوقت ذاته توجيهات معيارية بإمكانها أن تضمن شكلًا عضويًا من التضامن. إن الأشكال الديمقراطية لتكوّن الإرادة السياسية وللأخلاق ذات النزعة الكونية هي - بحسب تشخيص دوركهايم - ضعيفة جدًّا، وهي أعجز من أن تواجه المفاعيل التفتيتية (desintegrierend) لتقسيم العمل. ينظر دوركهايم إلى المجتمعات الصناعية الرأسمالية بوصفها مدفوعة إلى حالة أنُومِيَا، حالة انعدام النواميس (Anomie) التي يرجعها إلى مسارات التمايز هذه التي من رحمها يجب أن تنشأ مع ذلك أخلاق جديدة «بحسب قوانين الطبيعة». هذه المعضلة تقابل بوجه ما مفارقة العقلنة الاجتماعية لدى فيبر.

لقد أراد دوركهايم أوّل الأمر أن يجد حلًا من طريق تمييز الظواهر العادية لتقسيم العمل عن «تقسيم العمل الخالي من النواميس» (anomisch). والمثال المركزي الذي ساقه عن تقسيم العمل الخالي من النواميس هو «العداوة بين العمل ورأس المال»[15]، لكن التحاليل التي قام بها دوركهايم في الكتاب الثالث من شأنها أن تجعل الدور الفاسد الذي تورّط فيه جليًا للعيان. من جهة أولى،

---

(14) Ibid., p. 268.

(15) Ibid., p. 396.

تمسّك بالأطروحة القاضية بأن تلك القواعد الخلقية التي تجعل التضامن العضوي ممكنًا، هي «في الحالة العادية، تنشأ من نفسها عن تقسيم العمل»(16)، ومن جهة أخرى يفسّر الطابع المختلّ لأشكال معينة من تقسيم العمل بافتقاد قواعد خلقية كهذه، ما هو مفقود هو ربط (Einbindung) مجالات الفعل المخصّص وظيفيًا بمعايير ملزمة (verbindlich) أخلاقيًا: «في كل هذه الحالات، إذا كان تقسيم العمل لا ينتج التضامن، فذلك لأن علاقات الأعضاء ليست منظّمة بقواعد (geregelt)، لأنها في حالة أنُومِيَا، في حالة انعدام النواميس»(17).

لم يستطع دوركهايم أن يحلّ هذه المفارقة. لقد أمسك بالثور من قرنيه واشترط **مطلبًا**، كما يبين ذلك تصدير الطبعة الثانية والمحاضرات اللاحقة حول الأخلاقيات المهنية، يقضي بأن التقسيمات المهنية لمنظومة الشغل الحديثة، يجب أن تشكّل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى الأنظمة أو القواعد المعيارية المبرّرة بناء على نزعة كونية.

ليست إجابة دوركهايم وإنما طرحه للإشكال ما هو مليءٌ بالعبر، فهو طرحٌ يلفت إلى الروابط الإمبيريقية بين درجات تمايز المنظومة وأشكال الإدماج الاجتماعي. وإن تحليل هذه الروابط ليس ممكنًا إلا عندما نميز آليات تنسيق الأفعال، التي تناغم بين **توجّهات الفعل** لدى المشاركين بعضهم مع بعض، عن الآليات التي تحقّق استقرار روابط الفعل غير المقصودة بواسطة التشبيك (Vernetzung) الوظيفي بين **تبعات الفعل**. إن إدماج منظومة فعلٍ ما إنما يتمّ إرساؤه في حالة أولى عبر إجماعِ مضمون معياريًا أو مقصود إليه تواصليًا، وفي حالة أخرى عبر تنظيم غير معياري للقّرارات الفردية يتجاوز وعي الفاعلين. إن التمييز بين إدماج **اجتماعي** للمجتمع، مرتبط بتوجّهات الفعل، والإدماج **المنظوماتي**، الذي يتخطّى (hindurchgreifend) توجّهات الفعل، إنما يجبرنا على تمييز مقابل في صلب مفهوم المجتمع نفسه. وسواء انطلقنا مع ميد من المفاهيم الأساسية للتفاعل الاجتماعي أو مع دوركهايم من المفاهيم الأساسية للتمثيل (Repräsentation) الجمعي، فإن المجتمع، في الحالتين، إنما يتمّ تصوّره من منظور المشارك الخاص بالذوات

(16) Ibid., p. 408.

(17) Ibid., p. 410.

الفاعلة، باعتباره **عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية ما**. وبعين الضدّ من ذلك، فإن المجتمع من منظور الملاحظ الخاص بعنصر غير مشارك، لا يمكن تصوّره إلا باعتباره **منظومة من الأفعال**، حيث ما تحصل عليه هذه الأفعال، وفي كل مرة بحسب مساهمتها في الحفاظ على وجود المنظومة، هو مكانة وظيفية.

يستطيع المرء الآن أن يجمع المفهوم المنظوماتي عن المجتمع إلى مفهوم عالم الحياة وذلك بطريقة مشابهة لطريقة ميد، حيث إنه قد ربط الدلالات الطبيعية أو الموضوعية التي يعزوها عالم الأحياء إلى **الطرائق السلوكية للجسم العضوي** ضمن المنظومة المرجعية لعالمه المحيط الخاص بنوعه، بالدلالات السيمانطيقية **للأفعال** المقابلة لها، (auf die semantisierten Bedeutungen) والتي هي متاحة بالنسبة إلى الفاعل داخل عالم الحياة ذاته الخاص به. إن ميد، كما سبق أن رأينا، قد أعاد بناء نشأة العالم الاجتماعي - الثقافي باعتباره انتقالًا إلى مستوى من التفاعل يتمّ أوّل الأمر بتوسّط رمزي، ثمّ بتوسّط لغوي. ومن ثمّ فإن الدلالات الطبيعية، الناجمة عن المكانة داخل الدائرة الوظيفية للسلوك الحيواني، قد أعيدت صياغتها في دلالات رمزية، هي بالنسبة إلى المشاركين في التفاعل متوفرةٌ في شكل قصدي. وعبر هذا المسار من التطبيق السيمانطيقي (Semantisierungsvorgang) يتغير مجال الموضوع، وذلك على نحو بحيث إن النموذج الإيثولوجي (ethologisch)[18] لمنظومة معدّلة ذاتيًا (selbstgeregelt)، بموجبها تُعزى إلى كل حدث أو حال دلالةٌ ما على أساس مكانته الوظيفية، هو نموذج قد تمّ تعويضه خطوة خطوةً بالنموذج التواصلي الذي بمقتضاه يقوم الفاعلون بتوجيه أفعالهم بحسب تأويلاتهم الخاصة للوضعية. بلا شكّ كان يمكن هذا التصوّر عن عالم الحياة أن يكون **كافيًا**، لو أن مسار التحويل السيمانطيقي هذا قد استغرق **كل** الدلالات الطبيعية، وذلك يعني: لو أن كل الروابط المنظوماتية التي في نطاقها توجد التفاعلات في كل مرّة، قد تمّ الإمساك بها في أفق عالم الحياة وبالتالي في المعرفة الحدسية للمشاركين في التفاعل. إنها فرضية جريئة ولكن إمبيريقية، لا يمكن أن تُحسَم **مسبقًا** (vorntschieden) على المستوى التحليلي عبر تصوّر للمجتمع مبسوط في شكل نظرية في الفعل.

(18) أي متعلّق بدراسة سلوك الحيوان. (المترجم)

كل نظرية في المجتمع، محصورة في نظرية في التواصل، هي خاضعة لتقييدات ينبغي أن تتمّ ملاحظتها. إن تصوّر عالم الحياة الذي يعرض لنا من المنظور المفهومي للفعل الموجّه نحو التفاهم، هو ليس له بالنسبة إلى نظرية في المجتمع (gesellschaftstheoretische Reichweite) سوى مدى محدود. ولهذا السبب أودّ أن أقترح أن نتصوّر المجتمعات باعتبارها منظومةً وعالَمَ حياةٍ **في الوقت ذاته** (1). وهذا المفهوم يثبت نفسه ضمن نظرية في التطوّر الاجتماعي، تفصل بين عقلنة عالم الحياة وبين التعقّد المتزايد في المنظومة المجتمعية، وذلك كي نجعل الترابط الذي لاحظه دوركهايم بين أشكال الإدماج الاجتماعي ودرجات تمايز المنظومة، أمرًا ملموسًا، وذلك يعني متاحًا أمام تحليل إمبيريقي (2). بذلك، أريد في تناسب مع مفهوم لوكاتش عن شكل الموضوعية أن أطوّر مفهومًا عن شكل التفاهم، بمساعدته يمكن أن يتمّ تقصّي (einholen) إشكالية التشيؤ في ضوء نظرية التواصل. وبواسطة هذه العدّة المفهومية سوف أستأنف في التأمّل الختامي تشخيص فيبر مرّة أخرى وأقترح بالنسبة إلى مفارقة العقلنة صياغة جديدة.

-1-

# في تصور عالم الحياة والمثالية الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا الفاهمة

أودّ أن أشرح مفهوم عالم الحياة ولهذا الغرض أن أستأنف من جديد تأمّلاتنا عن نظرية في التواصل. إن المقصد ليس متابعة البحث التداولي - الصوري في الفعل التواصلي، بل أريد بالأحرى أن أبني على أساس هذا المفهوم، بمقدار ما هو محلَّل إلى حدّ الآن، وأن أخوض في السؤال، كيف يكون من شأن عالم الحياة، من جهة ما هو الأفق الذي في نطاقه «بعدُ على الدوام» يتحرّك الفاعلون على نحو تواصلي، أن يحدَّد وأن يُغيَر بكامله عبر التحوّل البنيوي للمجتمع.

كنت قد أدخلت مفهوم عالم الحياة في شكل عرضي، وذلك من منظور البحث القائم على إعادة البناء. وهو يشكّل مفهومًا تكميليًا للفعل التواصلي. إن التحليل التداولي - الصوري، وبشكل مشابه للتحاليل الفينومينولوجية لعالم الحياة لدى هوسرل الأخير[1] أو تحليلات فتغنشتاين الأخير[2] عن شكل الحياة

(1) في شأن المفهوم الفينومينولوجي عن العالم، يراجع: L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg: 1949); *Philosophie der Gegenwart* (Bonn: 1952), pp. 65 ff.; A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness* (Pittsburg: 1964); G. Grand, *Welt, Ich und Zeit* (Den Haag: 1955); H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte* (Freiburg: 1962); W. Lippitz, «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt,» *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 32 (1978), pp. 416 ff., and K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt* (Tübingen: 1972).

(2) في شأن تحليل أشكال الحياة الموجّه بشكل سوسيولوجي، يراجع: P. Winch, *The Idea of Social Science* (London: 1958; dtsch. Frankfurt am Main: 1966); R. Rhees, *Without Answers* (New York: 1969); D. L. Philipps and H. O. Mounce, *Moral Practices* (London: 1970); H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: 1972); P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry* (London: 1974).

(Lebensformanalysen)[3] (التي لم تجر بلا ريب وفق مقصد نسقي)، إنما هو يستهدف البنى التي تُنصَّب في مقابل التجليات التاريخية لعوالم الحياة وأشكال الحياة الخاصة، باعتبارها بنى ثابتة. وعند هذه الخطوة نحن نتحمّل فصلًا ما بين الشكل والمحتوى. وبما أننا نتشبّث بمنظور صوري - تداولي في البحث، فإن بإمكاننا أن نستأنف استشكالات قد تمتّ دراستها إلى حدّ الآن في إطار الفلسفة الترنسندنتالية، وبالتالي أن نوجّه انتباهنا هنا نحو بنى عالم الحياة عمومًا.

أودّ بادئ الأمر أن أوضّح بأي وجه يسلك عالمُ الحياة تجاه تلكم العوالم الثلاثة التي على أساسها تضع ذواتٌ فاعلة، موجّهة نحو التفاهم، تعريفاتها المشتركة لوضعية ما (1). سوف يتمّ الاشتغال على مفهوم عالم الحياة الحاضر في فعلٍ تواصلي ما باعتباره سياقًا، وذلك تحت هدي التحليلات الفينومينولوجية لعالم الحياة ويتمّ ربطه بمفهوم دوركهايم عن الوعي الجمعي (2). وبلا ريب لن يكون ذلك مفيدًا فقط بالنسبة إلى التحليلات الإمبيريقية. إن مفاهيم عالم الحياة الشائعة في سوسيولوجيا الفهم إنما تقترن بتصوّرات عن الحياة اليومية، ولا تصلح في بادئ الأمر إلا للعرض السردي للحادثات التاريخية والعلاقات الاجتماعية (3). ومن هذا الأفق ينطلق البحث في الوظائف التي يضطلع بها الفعل التواصلي من أجل الحفاظ على عالم حياةٍ متمايز في شكل بنيوي. وبالاعتماد على هذه الوظائف يمكننا أن نوضّح الشروط الضرورية من أجل عقلنةٍ ما لعالم الحياة (4). وهكذا نصطدم بحدود المقاربات النظرية التي تماهي بين المجتمع وعالم الحياة، ولهذا السبب سوف أقترح أن نتصوّر المجتمع باعتباره منظومةً وعالمَ حياةٍ في الوقت ذاته (5).

## (1) عالم الحياة بوصفه أفق الفعل التواصلي وخلفيته

كنت في المقدّمة قد ميزت، في المفترضات الأنطولوجية للفعل الغائي والفعل المعدّل بمعايير والفعل الدرامي، بين ثلاثة أنواع من العلاقة، بين

(3) تحليلات «شكل الحياة» وليس «شكل العالم المعيش» (la forme du monde vécu) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 131). (المترجم)

فاعل – و– عالم التي يمكن ذاتًا ما أن تضطلع بها إزاء شيء ما في عالم ما: إزاء شيء ما، إما يحدث في عالم موضوعي واحد وإما يمكن أن يتمّ إحداثه، إزاء شيء ما، يتمّ الاعتراف به داخل العالم الاجتماعي المتقاسَم بين كل المنتمين إلى كيان جمعي ما باعتباره أمرًا واجبًا (gesollt)، أو إزاء شيء ما، يعزوه فاعلون آخرون إلى العالم الذاتي الخاص بالمتكلّم والذي يمتلك مدخلًا مفضّلا له. هذه العلاقات–بين– فاعل–و–عالم تتكرّر في الأنماط الثلاثة من الفعل الموجّه نحو التفاهم. ومن خلال ضروب الاستخدام اللغوي، يمكن أن يتوضّح ماذا يعني أن متكلّمًا بمجرّد أن يقوم بعمل كلامي قياسي (Standardsprechakt) يتّخذ علاقة تداولية:

– إزاء شيء ما في العالم الموضوعي (من حيث هو جملة الكيانات التي حولها تكون المنطوقات الصائبة (wahr) ممكنة)، أو

– إزاء شيء ما في العالم الاجتماعي (من حيث هو جملة العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع)، أو

– إزاء شيء ما في العالم الذاتي (من حيث هو جملة تجارب الحياة التي لها مدخل مفضّل، والتي يمكن المتكلّم أن يعبّر عنها على نحو صادق (wahrhaftig)[4] أمام جمهور ما)،

بحيث إن مراجع (Die Referenten)[5] الفعل الكلامي إنما تبدو بالنسبة إلى المتكلّم بوصفها شيئًا موضوعيًا أو معياريًا أو ذاتيا.

كنت قد أشرت، عند إدخال مفهوم الفعل التواصلي[6]، إلى أن الأنماط الثلاثة من الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما تمثّل حالات حدّية (Grenzfälle) فحسب. وفي واقع الأمر فإن التلفّظات التواصلية هي دائمًا متضمّنة في الصلات المختلفة مع العالم، إذ يرتكز الفعل التواصلي على مسار تأويلي تعاوني، ضمنه يتّصل المشاركون **في الوقت ذاته** بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي

(4) كلمة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 120). (المترجم)

(5) الأشياء المشار إليها. (المترجم)

(6) يراجع: المجلد الأول، ص 219 وما بعدها؛ 494 وما بعدها؛ و520 وما بعدها.

والعالم الذاتي، حتى ولو كانوا لا **يُبرزون** في تلفّظهم على المستوى الموضوعاتي إلا واحدًا فقط من المكونات الثلاثة. ومن ثمّ يستخدم المتكلّمُ والسامع المنظومةَ المرجعية للعوالم الثلاثة باعتبارها إطارًا تأويليًا، يعملون داخله على بلورة تعريفات مشتركة عن مقام الفعل (Handlungssituation) الذي من شأنهم. هم لا يقيمون الصلة مباشرة مع شيء ما داخل عالم ما، بل هم ينسّبون تلفّظهم بإمكان أن يتمّ التنازع في صلاحيته مع فاعل آخر. إن **التفاهم** إنما يعني اتّفاق (Handlungssituation) المشاركين في التواصل حول صلاحية تلفّظ ما، وإن **التوافق** (Einverständnis) هو الاعتراف البيذاتي بادّعاء الصلاحية الذي رفعه المتكلّم في شأنه. وحتى حين ينتمي تلفّظٌ ما في شكل واضح إلى ضرب **واحد** من التواصل، ويتناول (thematisiert) في شكل حادّ ادّعاءَ صلاحيةٍ من جنسه، فإن ضروب التواصل وادّعاءات الصلاحية المطابقة لها، إنما تظلّ في ما بينها في سياق إحالات (Verweisungszusammenhang) لم يمسسه سوء. كذا تسوغ في الفعل التواصلي القاعدة القاضية بأن مستمعًا ما، قد وافق على ادّعاء الصلاحية المتناوَل بوصفه موضوعًا في كل مرة، هو قد اعترف أيضًا بادعاءَي الصلاحية الآخريْن، المرفوعين في شكل ضمني، وإلا فإن عليه أن يفسّر عدم موافقته (Dissens). إن إجماعًا (ein Konsens) ما ليس من الممكن أن يحدث على سبيل المثال عندما يقبل مستمع ما **حقيقةَ إثباتٍ ما**، لكنه في الوقت ذاته يشكّك في صدق (Wahrhaftigkeit) المتكلّم أو في ملاءمة (Angemessenheit) التلفّظ الذي قام به، والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى الحالة التي مفادها على سبيل المثال أن مستمعًا ما يقبل **الصلوحية المعيارية** التي من شأن **أمرٍ** ما، لكنه لا يثق في جدية الإرادة المعبَّر عنها على هذا النحو، أو يشكّ في مفترضات وجود الفعل المأمور به (وبالتالي في قابلية تنفيذ الأمر).

إن المثال المضروب عن أمرٍ يعتبره المخاطَب غير قابل للتنفيذ، فهو يذكّرنا بأن المشاركين في التفاعل يعبّرون دائمًا في مقام ما، عليهم أن يعرّفوه في شكل **مشترك** بمقدار ما يفعلون على نحو موجّه نحو التفاهم. إن عامل البناء العجوز الذي يرسل زميله الشاب والقادم منذ فترة قصيرة للحصول على الجعة، ويطلب منه إن كان يمكنه أن ينصرف وأن يعود في بضعة دقائق، هو ينطلق من أن المقام واضحٌ بالنسبة إلى المشاركين، هنا بالنسبة إلى المخاطَب والزملاء الموجودين في مسمع منه: إن الفطور المرتقب هو **الغرض المُخبَر عنه** (das Thema)، والتزوّد

بالمشروبات هو **هدفٌ** متّصل بهذا الموضوع، أحد الزملاء القدامى رسم **خطّة** إرسال الزميل «الجديد» الذي هو بحكم وضعه لا يستطيع أن يتملّص بسهولة من هذا الطلب. إن التراتبية غير الرسمية داخل مجموعة العمّال في موقع البناء هي **الإطار المعياري** الذي في نطاقه يجوز لأحدهم أن يطلب شيئًا من الآخر. إن مقام الفعل معرَّف **زمانيًا** عبر وقت الاستراحة من العمل و**مكانيًا** عبر البعد الذي يفصل أقرب خمّارة عن موقع البناء. والآن إذا كان المقام على شاكلة بحيث إن أقرب خمّارة لا يمكن أن يتمّ بلوغها على الأقدام (zu Fuss)[7] في بضعة دقائق، وبالتالي فإن **خطّة** الزميل في العمل العجوز، في أي حال تحت الشروط المشار إليها، لا يمكن أن يتمّ **تنفيذها** إلا **بمساعدة** سيارة (أو أداة تنقّل أخرى)، فإن المخاطب سوف يجيب على الأرجح: «ولكن أنا لا أملك أي عربة».

إن خلفية أي تلفّظ تواصلي إنما تشكّله إذًا تعريفات المقام التي ينبغي، قياسًا على الحاجة الحالية إلى الفهم، أن تتداخل بما فيه الكفاية. وإذا لم يتمّ افتراض هذه الأرضية المشتركة، فإن الفاعلين ينبغي عليهم أن يحاولوا عبر الوسائل المستعملة للفعل الاستراتيجي على نحو موجّه نحو التفاهم، أن يستحدثوا تعريفًا مشتركًا للمقام، أو أن يتفاوضوا في شكل مباشر، وهو ما لا يحدث غالبًا في الممارسة التواصلية اليومية إلا في شكل «عمليات إصلاح». وحتى في الحالات حيث لا يكون ذلك ضروريًا، فإن كل تلفّظ جديد إنما يعني امتحانًا: إذ إن تعريف مقام الفعل المقترح في شكل ضمني من طرف المتكلّم إما أن يؤكَّد وإما يحوَّروإما يتمّ تعليقه جزئيًا، وإما على العموم أن يوضع موضع سؤال. هذا المسار المستمرّ من التعريف وإعادة التعريف (Umdefinition) إنما يعني إسناد (Zuordnung) المضامين إلى العوالم - وذلك بحسب ما **يسوغ** في كل مرة باعتباره جزءًا مكوِّنًا للعالم الموضوعي مؤوَّلا بالإجماع، أو باعتباره جزءًا معياريًا مكوّنا للعالم الاجتماعي معترَفًا به على نحو بيذاتي، أو باعتباره جزءًا خصوصيًا مكوّنًا لعالم ذاتي ما، متاحًا على نحو مفضّل. وفي الوقت ذاته، يرسم الفاعلون أنفسهم حدودًا تفصلهم عن هذه العوالم الثلاثة. ومع كل تعريف مشترك للمقام يعينون الحدّ الفاصل بين الطبيعة الخارجية والمجتمع والطبيعة الباطنية، ويجدّدون في الوقت ذاته رسم

(7) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 134). (المترجم)

الحدود بينهم من حيث هم مؤوّلون، من جهة، وبين العالم الخارجي وعوالمهم الباطنية الخاصة بهم في كل مرة، من جهة أخرى.

تقريبًا مثلما أن زميل العمل العجوز يلاحظ، عندما يسمع إجابة الزميل الآخر، أنه ينبغي عليه أن يراجع الفرضية الضمنية بأن متجرًا يقع في الجوار يفتح يوم الاثنين. لكن الأمر سوف يكون على نحو مغاير لو أن الزميل في العمل الذي تمّت مخاطبته أعطى هذه الإجابة: «أنا ليس بي عطش هذا اليوم». هو سوف يستخلص من ردات الفعل المثيرة للدهشة أن «الجعة على الفطور» هو معيارٌ، يجب أن يتمّ اتّباعه بقطع النظر عن الحالة (Befindlichkeit) الذاتية لأحد المشاركين. ومن المحتمل أيضًا أن الزميل الجديد لا يفهم السياق المعياري الذي في نطاقه أعطاه زميل العمل العجوز أمرًا، ويستفسر أوّلًا عمّن سيكون عليه «الدور» في التزوّد بالجعة في اليوم الموالي، أو هو أخطأ الغرض المخبَر عنه، لأنه يأتي من منطقة أخرى، وليس له أي معرفة بإيقاع العمل المحلّي، على سبيل المثال عادة الفطور الثاني ولهذا هو يعيد السؤال: «لماذا يجب علي **الآن** أن أنقطع عن العمل؟». نحن نستطيع أن نتخيل سلسلة من المحادثات التي تبين أنه في كل مرة ثمّة واحد من المشاركين قد غير تعريف المقام الذي قدّمه في البداية، وتناغم مع تعريفات المقام التي قدّمها المشاركون الآخرون في التفاعل. في الحالتين الأوليين سوف تحدث إعادة تجميع للمكوّنات المفردة للمقام، سوف يحدث تحوّل في الهيئة (Gestaltswitch): إذ من الواقعة المفترضة بأن المتجر الذي يقع في الجوار هو مفتوح، ينشأ رأيٌ ذاتي قد تبين أنه خاطئ، ومن الرغبة المفترضة في تناول الجعة على الفطور، نشأ معيارٌ سلوكي معترَف به في شكل جمعي. وفي الحالتين الأخريين كلتيهما سوف يجد تأويلُ المقام، بالنظر إلى الأجزاء المكوّنة للعالم الاجتماعي، تتمّةً ما: إن الجعة يجلبها من يكون في أدنى منزلة، وعلى الساعة التاسعة يتناول المرء هنا الفطور الثاني. تحت هذه **التعريفات المعادة** تكمن الافتراضات في شأن أرضية مشتركة (die Gemeinsamkeitsunterstellungen) بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي في كل مرة. ومن خلال هذه المنظومة المرجعية يوحي (unterstellen)[8] المشاركون في التواصل بأن تعريفات المقام التي تشكّل في كل مرّة خلفية تلفّظ حالي ما، هي تسوغ على نحو بيذاتي.

---

(8) ربّما علينا أن نرى المعنيين المشار إليهما معًا: «يوحي» ولكن أيضًا «يفترض». الإيحاء والافتراض معًا. (المترجم)

بلا ريب، إن المقامات غير «معرَّفة» في معنى رسم صارم للحدود. إذ إن للمقامات دائمًا أفقًا ما، ينزاح مع الغرض المخبَر عنه (Thema). إن **مقامًا** ما هو مقطع، مستخرَج عبر الثيمات المخبر عنها ومتمفصل عبر أهداف الفعل ومخططاته، من **سياقات الإحالة على عالم الحياة**، التي هي مرتّبة على نحو متّحد المركز، ومع تزايد المسافة المكانية - الزمانية والاجتماعية تصبح في الوقت ذاته أكثر فأكثر مجهولة الهوية (Anonymer) وأكثر انتشارًا. كذا مثلًا، في ما يخصّ مشهد عمّال البناء الصغير هذا، فإن موضع البناء الواقع في شارع معين، والنقطة الزمنية، لنقلْ يوم اثنين معين قبل استراحة الفطور بقليل، والمجموعة المرجعية أي الزملاء الذين يوجدون في هذا الوقت في موقع البناء، كل هذه الأمور تكوّن نقطة الصفر من منظومة مرجعية مكانية - زمانية واجتماعية بالنسبة إلى عالمٍ يوجد في «المدى الحالي» للنظر. إن المحيط العمراني لأرض البناء، المنطقة، البلد، القارّة ...إلخ. هي تكوّن من ناحية مكانية «عالمًا قابلًا بالقوّة (Potentiell) للوصول إليه»، ويقابله من ناحية زمانية مجرى اليوم وتاريخ الحياة، والعصر ...إلخ. ومن ناحية اجتماعية، المجموعةُ المرجعية التي تمتدّ من الأسرة، عبر الجماعة المحلّية، والأمّة ...إلخ، إلى حدّ «المجتمع العالمي». وكان ألفريد شوتز قد أطنب ذات المرار في بيان هذه التقسيمات المكانية - الزمانية والاجتماعية لعالم الحياة اليومية[9].

إن **غرض** استراحة الفطور المرتقبة المخبَر عنه و**خطّة** جلب الجعة التي في ضوئها تمّ تقدير الغرض المخبر عنه، هما أمران يستبعدان من عالم الحياة الخاص بالمشاركين المباشرين **مقامًا** ما. وإن مقام الفعل هذا هو يقدّم نفسه بوصفه مجالًا من **حاجات التفاهم وإمكانات الفعل** الحالية: إذ الانتظارات التي يربطها الزملاء باستراحة الفطور، ووضعُ زميل شابّ وافدٍ حديثًا، والمسافة التي تفصل الخمّارة عن موقع البناء، وتوفر سيارة ...إلخ، هي أمور تنتمي إلى مكوّنات المقام. كذلك أن يتمّ ها هنا إنشاء منزل للأسرة، أن الزميل في العمل، العامل المهاجر، ليس له تأمين اجتماعي، أن زميلا آخر له ثلاثة أطفال، وأن البناء الجديد يخضع للتراتيب البلدية في ولاية بافاريا، هي ظروف **غير مفيدة أو غير ذات صلة** (relevant) بالنسبة إلى المقام المعطى.

(9) A. Schütz, *Collected Papers* (Den Haag: 1967; dtsch. Den Haag: 1971), vol. 1.

بلا ريب، إن الحدود متموّجة. وهذا الأمر ينكشف لنا ما إنْ يظهر مالك البناء يحمل صندوقًا من الجعة من أجل إبقاء العمّال في مزاج جيد، ما إنْ يتعثّر العامل المهاجر وهو يتأهّب لجلب الجعة فيسقط عن السلّم، ما إنْ تطرأ موضوعةُ التنظيم الجديد للإعانات الخاصة بالأطفال، أو ما إنْ يظهر المهندس المعماري مع موظّف من الإدارة المحلّية من أجل تفقّد عدد الطبقات. وفي هذه الحالات يتزحزح الغرض المخبر عنه ومعه يتزحزح أفقُ المقام، وذلك يعني: **مقطعُ عالم الحياة المفيد أو الذي له صلة بالمقام**، والذي تنشأ بالنسبة إليه، في ضوء إمكانات الفعل الحالية، حاجةٌ إلى التفاهم. إن المقامات لها حدود يمكن أن يتمّ في كل وقت تخطّيها، من هنا تأتّت الصورةُ التي أدخلها هوسرل عن **الأفق**[10] الذي يتزحزح بحسب موقعنا، والذي يمكنه، متى ما تحرّك المرء على أرضية غير مستوية، أن يتمدّد أو يتقلّص.

يكوّن مقام الفعل بالنسبة إلى المشاركين في كل مرّة مركز عالم الحياة الخاص بهم: هو يمتلك أفقًا متحرّكًا، لأنه **يحيل** على تعقّد عالم الحياة. وبطريقة معينة، فإن عالم الحياة الذي إليه ينتمي المشتركون في التواصل، هو حاضر على الدوام، ولكن فقط على نحو بحيث إنه يكوّن **خلفية** بالنسبة إلى المشهد الحالي. وما إنْ يتمّ إقحام **سياق إحالةٍ** كهذا في مقامٍ ما، وما إن يتحوّل إلى جزء مكوّن في مقام ما، يخسر طابعه المبتذل وصلابته التي لا جدال فيها. فإذا ما دخل واقعُ أن الزميل الجديد غير مؤمَّن ضدّ حوادث الشغل وبشكل مفاجئ في مجال الإفادة (Relevanzbereich) الخاص بحقل من الأغراض المخبر عنها، فإنه يستطيع أن يدخل صراحةً في الاعتبار، وذلك من خلال أدوار متضمّنة-في-القول عدة: يستطيع متكلّم ما أن يلاحظ أن «p»، وهو يستطيع أن يندم أو يخفي أن «p»، وهو يستطيع أن يقوم بالاتّهام بأن «p» ...إلخ. إن واقع الحال (der Sachverhalt)، بمجرّد أن يصبح جزءًا مكوّنًا للمقام، يمكن أن يتمّ الوعي به واستشكاله بوصفه واقعة مادّية (Tatsache)، بوصفه مضمونًا معياريًا، بوصفه محتوى تجربة في الحياة. وقبل أن يكتسب إفادةَ المقام (Situationsrelevanz)، فإن الظرف ذاته لن يكون معطى إلا

(10) يراجع في شأن هذا الأمر: H. Kuhn, «The Phenomenological Concept of Horizon,» in: M. Faber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl* (Cambridge, Mass.: 1940), pp. 106 ff.

في نمط **المفهوم بنفسه** (Selbstverständlichkeit) **في عالم الحياة**، الذي هو مألوف حدسًا عند المعنيين بالأمر، من دون اعتبار لإمكان استشكاله. إنه لا يتمّ حتى «الوعي» به بالمعنى الدقيق، إذا كانت المعرفة مخصَّصة من جهة أنها يمكن أن تُعلَّل وأن يُتنازَع فيها. وحدها المقاطع المحدودة من عالم الحياة التي يتمّ جرّها داخل أفق مقامٍ ما، هي تكوّن سياقًا للفعل الموجّه نحو التفاهم، قابلًا للتغريض (Thematisierungsfähig)، ويحدث تحت فئة **المعرفة**. ومن المنظور المصوَّب نحو المقام يظهر عالم الحياة باعتباره خزّانًا للأشياء المفهومة بنفسها أو للقناعات التي لا مزعزع لها، والتي يستخدمها المشتركون في التواصل لمصلحة مسارات التأويل التعاونية. لكن عناصر فردية، **وأشياء مفهومة بنفسها** معينة يتمّ تحريكها **في شكل معرفة مستقرّة وفي الوقت ذاته إشكالية**، فقط عندما تصبح **مفيدة بالنسبة إلى مقام ما**.

فإذا نحن الآن تخلّينا عن المفاهيم الأساسية لفلسفة الوعي التي في نطاقها كان هوسرل قد عالج إشكالية عالم الحياة، فإننا نستطيع أن نفكّر في عالم الحياة ممثَّلًا عبر مخزونٍ من النماذج التأويلية، متوارثٍ ثقافيًا ومنظَّم لغويًا. ومن ثمّ فإن الكلام على سياق إحالات، يربط مكوّنات المقام الواحد مع الآخر ويربط المقام مع عالم الحياة، لم يعد في حاجة لأن يُفسَّر في إطار فينومينولوجيا أو علم نفس الإدراك[11]. إن سياقات الإحالة إنما يمكن على الأرجح أن تُتَصوَّر باعتبارها سياقات دلالة، هي توجد بين تلفّظ تواصلي معطى والسياق المباشر وأفق الدلالة الحافّ (konnotativ) بها. إن سياقات الإحالة إنما تعود إلى العلاقات **المقعَّدة نحويًا** بين عناصر **مخزون معرفي منظَّم في شكل لغوي**.

إذا ما فرضنا، كما هو جارٍ في التقليد الذي يعود إلى هومبولدت[12]، علاقة داخلية بين بنى عالم الحياة وبنى الصورة اللغوية للعالم، فإن ما ستحصل عليه

---

(11) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: 1948).
حول نقد أسس نظرية الوعي التي تستند إليها أنطولوجيا الاجتماع الفينومينولوجية لدى أ. شوتز، يراجع: M. Theunissen, *Der Andere* (Berlin: 1965), pp. 406 ff.

(12) L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur* (Düsseldorf: 1957); R. Hoberg, *Die Lehre vom sprachlichen Feld* (Düsseldorf: 1970); H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?* (Frankfurt am Main: 1972).

اللغة والتراث الثقافي هو موقف ترنسندنتالي تجاه كل ما يمكن أن يصبح جزءًا مكوّنًا لمقام ما. اللغة والثقافة لا هما تتطابقان (sich decken) مع المفاهيم الصورية للعالم، والتي بمساعدتها يعرّف المشتركون في التواصل المقامَ الخاص بهم، ولا هما تظهران بمنزلة شيء داخل العالم. إن اللغة والثقافة هما مقوِّمتان (konstitutiv) بالنسبة إلى عالم الحياة ذاته. لا هما تشكّلان واحدًا من العوالم الصورية التي إليها يسند المشتركون في التواصل مكوّنات المقام، ولا هما تصادفاننا بمنزلة شيء ما داخل العالم الموضوعي أو العالم الاجتماعي أو العالم الذاتي. إن المشتركين في التواصل، بمجرّد ما ينفّذون أو يفهمون فعلًا كلاميًا ما، فإنهم يتحرّكون داخل لغتهم إلى حدّ بحيث إنهم لا يستطيعون أن يضعوا تلفّظًا حاليًا **أمام أنفسهم** باعتباره «شيئًا ما بيذاتيًا»، وذلك بالطريقة التي بها يختبرون تجربةً في الحياة باعتبارها شيئًا ما موضوعيًا، أو يصادفون انتظارًا سلوكيًا باعتباره شيئًا ما معياريًا أو يعيشون أو يعزون (zuschreiben)[13] رغبة أو شعورًا باعتباره شيئًا ما ذاتيًا. إن وسط التفاهم إنما يظلّ في ضرب مخصوص من **التعالي النصفي** (Halbtranszendenz). وما دام المشتركون في التواصل يحافظون على مواقفهم الإنجازية، فإن اللغة المستخدمة حاليًا إنما تبقى **وراء ظهورهم**. فتجاهها لا يستطيع المتكلّمون اتّخاذ أي **موقع خارج العالم** (extramundane Stellung). الشيء نفسه يسوغ على نماذج التأويل الثقافية، التي يتمّ توارثها داخل هذه اللغة. إن اللغة إنما لها، تحت جوانبها الدلالية، قرابة مخصوصة مع رؤية العالم المتمفصلة لغويًا. وإن اللغات الطبيعية إنما تحافظ على مضامين التراث التي ليس لها من بقاء إلا في شكل رمزي، وفي أغلب الأحيان في تجسيدات لغوية. ومن هنا فإن الثقافة أيضًا تطبع اللغة، وذلك أن القدرة الدلالية للغة ما ينبغي أن تكون على مقاس تعقّد المضامين الثقافية المتراكمة ونماذج التأويل والتقييم والتعبير.

هذا المخزون من المعارف يزوّد المنتمين بجملة من **القناعات العميقة** (Hintergrundüberzeugungen)، التي لا إشكال فيها والتي يُفترَض على نحو مشترك أنها مضمونة، وانطلاقًا من هذه القناعات في كل مرة يتكوّن السياقُ الخاص بمسارات التفاهم التي في نطاقها يستخدم المشتركون في التواصل تعريفات

---

(13) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 138). (المترجم)

المقام التي تمّ اختبارها أو يتفاوضون على تعريفات جديدة. إن المشتركين في التواصل إنما يعثرون سلفًا على الرابطة ما بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي الذي يواجهونه في كل مرة، وهي مؤوَّلة بعدُ من جهة المضمون. فإذا ما تخطّوا أفقَ مقامٍ معين، فإنهم لا يستطيعون أن يخوضوا في فراغ، وسرعان ما يجدون أنفسهم من جديد في مجال آخر من البداهة الثقافية، تمّ تحيينها ومع ذلك هي **مؤوَّلة سلفًا** (vorinterpretiert). في الممارسة التواصلية اليومية ليس ثمّة مقامات غير معروفة بإطلاق. حتى المقامات الجديدة تنبجس من عالم حياةٍ مشيَدٌ على مخزون ثقافي من المعارف مألوف على الدوام. وتجاهه لا يستطيع الفاعلون في شكل تواصلي أن يتّخذوا موقفًا خارج العالم كما لا يستطيعون اتّخاذه تجاه اللغة باعتبارها الوسط الذي يجري فيه مسارات التفاهم التي من طريقها يحفظ عالم الحياة نفسه. ومن جهة ما يستخدم تراثًا ثقافيًا فهو يواصله أيضًا.

إن مقولة عالم الحياة إنما لها بذلك منزلة **مغايرة** لتلك التي تمتلكها مفاهيم العالم الصورية التي تناولناها إلى حدّ الآن. هذه المفاهيم تشكّل، سوية مع ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، العماد المقولي الذي يصلح من أجل إسناد المقامات الإشكالية، أي المحتاجة إلى التوحيد، إلى عالم الحياة الذي يكون قد تُؤوِّل من حيث محتواه. ومن خلال مفاهيم العالم الصورية يستطيع المتكلّمون والمستمعون أن يصفوا (qualifizieren) المراجع (die Referenten)[14] الممكنة لأفعالهم الكلامية على نحو بحيث يستطيعون إقامة الصلة مع شيء ما، أكان موضوعيًا أو معياريًا أو ذاتيًا. إن عالم الحياة، على الضدّ من ذلك، لا يسمح أبدًا بإسنادات مماثلة، إذ بمساعدته لا يستطيع المتكلمون والمستمعون أن يقيموا الصلة مع شيء ما بوصفه «شيئًا ما بيذاتيًا». إن الفاعلين في شكل تواصلي يتحرّكون دومًا **في داخل** أفق عالم الحياة الذي من شأنهم، ومنه لا يستطيعون خروجًا. فمن حيث ما هم مؤوّلون، فهم ينتمون هم أنفسهم مع أفعالهم الكلامية إلى عالم الحياة، لكنهم لا يستطيعون إقامة الصلة مع «شيء ما داخل عالم الحياة» بالطريقة ذاتها التي يتّصلون بها مع الوقائع أو المعايير أو الأحداث. إن بنى عالم

(14) الأشياء المحال عليها. (المترجم)

الحياة هي التي تحدد (festlegen) أشكال البيذاتية التي من شأن تفاهم ممكن. وإنما إليها يَدِين المشتركون في التواصل بموقعهم خارج العالم (extramundane) بإزاء ما هو داخل العالم (das Innerweltliche)، والذي حوله هم بإمكانهم أن يتفاهموا. إن عالم الحياة هو بوجه ما الموضع الترنسندنتالي الذي في نطاقه يلتقي المتكلّمون والمستمعون، وحيث يمكنهم على نحو متبادل أن يرفعوا الادّعاء بأن تلفّظاتهم متطابقة مع العالم (الموضوعي والاجتماعي والذاتي)، وحيث يستطيعون نقد وتأكيد ادّعاءات الصلاحية هذه، وحلّ خلافاتهم وتحقيق التوافق. وبعبارة واحدة: بإزاء اللغة والثقافة لا يستطيع المشاركون بالفعل أن يتّخذوا المسافة نفسها كما إزاء جملة الوقائع والمعايير والأحداث التي في شأنها يكون التفاهم ممكنًا.

إن الرسم التالي يجب أن يساعد على بيان أن عالم الحياة إنما هو مقوِّمٌ بالنسبة إلى التفاهم **بما هو كذلك**، في حين أن تصوّرات العالم الصورية هي تشكّل منظومة مرجعية بالنسبة إلى **ما حوله** يكون التفاهم ممكنًا: إن المتكلّمين والمستمعين هم يتفاهمون، انطلاقًا من عالم الحياة المشترك الخاص بهم، حول شيء ما داخل العالم الموضوعي أو الاجتماعي أو الذاتي.

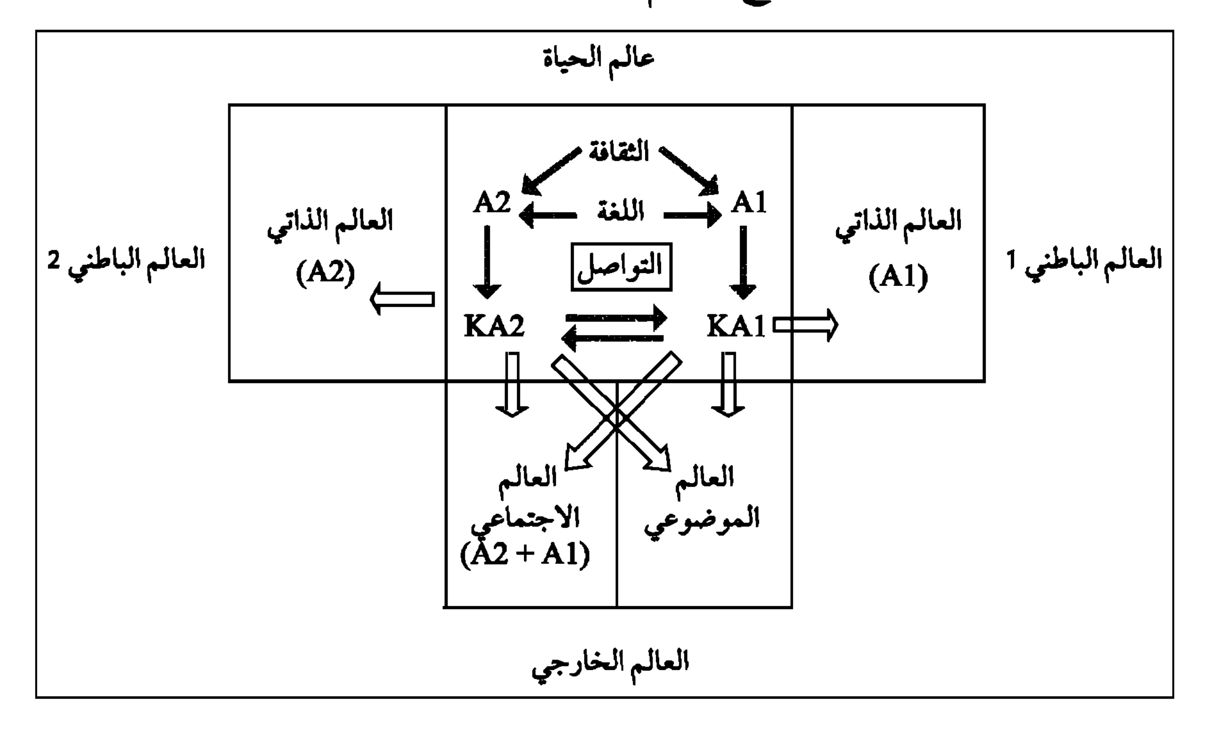
## (2) المفهوم الاجتماعي - الفينومينولوجي عن عالم الحياة في ضوء نظرية التواصل

إن أي شكل/ رسم بياني هو بدرجة معينة غيرُ كافٍ هنا، ولهذا السبب أودّ أن أدقّق مفهوم عالم الحياة الخاص بنظرية التواصل عبر عقد مقارنة مع مفهوم عالم الحياة الفينومينولوجي، وهو الوحيد إلى حدّ الآن الذي خضع لتحليل مفصّل. وأحيل هنا على المخطوطات التي خلّفها ألفريد شوتز في شأن «بنى عالم الحياة»، والتي حقّقها ونشرها توماس لوكمان[15].

---

(15) A. Schütz and Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Frankfurt am Main: 1979)، ويراجع أيضًا: A. Schütz, *Das Problem der Relevanz* (Frankfurt am Main: 1971)، وكذلك المساهمات ضمن: W. M. Sprondel and R. Grathoff (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften* (Stuttgart: 1979).

## الشكل (VI-1)
## العلاقات مع العالم ضمن الأعمال التواصلية




تشير **الخطوط المزدوجة** إلى أواصر العلاقة مع العالم التي يقيمها الفاعلون (A) بواسطة تلفّظاتهم (KA).

إلى حدّ الآن تصوّرنا الفعل باعتباره سيطرة على مقامات ما. وإن مفهوم الفعل التواصلي قد أبرز في السيطرة على المقام قبل كل شيء جانبين اثنين: **الجانب الغائي**، المتعلّق بالتحقيق الفعلي للغايات (أو تنفيذ خطّة الفعل) و**الجانب التواصلي**، المتعلّق بتأويل (Auslegung) المقام والبلوغ إلى توافق. في الفعل التواصلي يتابع المشاركون مخطّطهم باتفاق جميع الأطراف على أساس تعريف مشترك للمقام. فإذا كان ينبغي أن يتمّ التفاوض أوّلًا حول تعريف مشترك للمقام، أو إذا فشلت محاولات التفاهم في إطار تعريفات مشتركة للمقام، فإن الوصول إلى إجماع، والذي يمثّل في العادة شرطًا من أجل متابعة هدف ما، من شأنه أن يصبح هو نفسه الغاية المنشودة. إن **النجاح** التي تمّ بلوغه عبر الفعل الغائي و**الإجماع** التي تحقّق عبر أعمال التفاهم هما في كل الأحوال بمنزلة المقياس بالنسبة إلى التوفيق أو الإخفاق في السيطرة على المقام. وشأن **المقام** (Situation) أن يمثّل مقطع عالم الحياة الذي تمّ فرزه (ausgegrenzt) أو رسم حدوده بالنظر إلى غرض

ما. وإن **الغرض** (Thema) إنما يطرأ في ارتباط مع المصالح وأهداف الفعل التي من شأن مشارك واحد (على الأقل)، وهو يحيط **بمجال الإفادة** (Relevanzbereich) الخاص بمكوّنات المقام القابل للتغريض (thematisierungsfähig) ويتمّ إبرازه عبر **المخطّطات** التي يصوغها المشاركون على أساس تأويلهم المقام، وذلك من أجل تحقيق غاياتهم في شكل فعلي في كل مرة. وإن ما هو مقوِّمٌ بالنسبة إلى الفعل الموجّه نحو التفاهم هو الشرط القاضي بأن المشاركين ينفّذون مخطّطاتهم بالتراضي، في مقامٍ للفعل، معرَّف على نحو مشترك. وهم يحاولون تفادي خطرَيْن: **خطر التفاهم الفاشل**، وبالتالي خطر الخلاف أو سوء الفهم، وخطر **مخطّط الفعل الفاشل**، وبالتالي خطر الإخفاق. إن استبعاد الخطر الأوّل هو شرط ضروري من أجل السيطرة على الخطر الثاني. إن المشاركين لا يستطيعون بلوغ أهدافهم إذا هم لم يستطيعوا تغطية حاجة التفاهم المطلوبة بالنسبة إلى إمكانات الفعل في ذلك المقام - على أي حال هم لم يعد يمكنهم عندئذ بلوغ هدفهم من طريق الفعل التواصلي.

إن شوتز ولوكمان يميزان أيضًا بين الجوانب الخاصة بتأويل المقام والجوانب المتعلقة بتنفيذ مخطّطِ فعلٍ ما في ذلك المقام: «... فمنذ الموقف الطبيعي يكون العالم متروكًا بعدُ لي من أجل التأويل. وينبغي علي أن **أفهم** عالم الحياة الخاصّ بي إلى تلك الدرجة الضرورية حتى أستطيع أن أفعل فيه وأن **أؤثّر فيه**»[16]. إن تأويل العالم المحفَّز تداوليًا من شأنه أن يقود إلى تأويلات للمقام، على أساسها يستطيع العامل (der Aktor) أن يطوّر مخطّط فعله: «كل مقام له أفق داخلي وخارجي غير متناهٍ، وهو قابل للتأويل (auslegbar) تبعًا لعلائقه مع مقامات أو تجارب أخرى ... إلخ، بالنظر إلى تاريخه السابق ومستقبله. وفي الوقت ذاته، وعلى أساس مفرداته التي تشكّله، هو قابل للتقسيم وقابل للتأويل في شكل غير محصور. غير أن هذا لا يسوغ إلا من حيث المبدأ فحسب. أما على المستوى العملي، فإن كل مقام ليس محتاجًا إلى التأويل إلا في شكل محصور. إن المصلحة المخطَّط لها في شكل معين، التي تتفرّع عن تراتب المخطّطات في مجرى الحياة، من شأنها أن

---

(16) Schütz and Luckmann, p. 28.

[«وأن أؤثّر فيه»- ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 141). (المترجم)]

ترسم حدود الضرورة الداعية إلى تعيين المقام. لا يحتاج المقام لأن يتمّ تعيينه إلا بمقدار ما يكون ذلك ضروريًا من أجل السيطرة عليه»[17]، ويرتكز تأويل المقام على مخزون المعرفة الذي يتوفر عليه دومًا عاملٌ ما في نطاق عالم الحياة الخاص به. «إن مخزون المعرفة في شأن عالم الحياة هو متّصل على أنحاء عدّة بالمقام الخاص بالذات المجرِّبة. وهو ينبني من رواسب التجارب التي كانت حينية في السابق، ومرتبطة بمقامات من شأنها. وعلى العكس من ذلك، فإن كل تجربة حينية، وذلك بحسب نمطيتها وإفادتها المبسوطة في مخزون المعرفة الذي من شأنها في كل مرة، هي تنبثّ في مجرى تجارب الحياة وفي سيرة الحياة الخاصة. أخيرًا فإن كل مقام إنما يُعرَّف ويُسيطَر عليه بمساعدة مخزون المعرفة»[18].

ويتصوّر شوتز ولوكمان أن العامل يبني العالم الذي يعيش منه، انطلاقًا من العناصر الأساسية لمخزونه المعرفي. وهما يصفان كيف يكون من شأنه عندئذ أن يجرّب البنى العامة لعالم الحياة الخاصّ به[19]: «في كل مقامٍ لا يكون العالمُ معطًى لي إلا في مقطع محصور، جزء من العالم فقط هو يوجد في المدى الحالي. ولكن في هذا المجال تتدرّج مجالاتٌ أخرى من المدى الذي يمكن ترميمه أو يمكن الحصول عليه فحسب، والتي تكشف بدورها عن بنية زمانية، كما تكشف عن بنية اجتماعية. وفضلًا عن ذلك لا أستطيع أن أؤثّر سوى في مقطع من العالم فحسب. إلا أنه حول منطقة التأثير الحالية إنما تصطفّ من جديد مناطق تأثير يمكن ترميمها ويمكن الحصول عليها هي تمتلك أيضًا بنية زمانية واجتماعية. وإن تجربتي في عالم الحياة هي أيضًا مقسّمة في شكل زماني: إن الديمومة الداخلية هي مجرى تجارب الحياة الذي يتكوّن من الأطوار الحاضرة والحافظة والمستبِقة (retentiv und protentiv)[20]، كما أيضًا من الذكريات والانتظارات. وهي تتساوق مع زمان العالم والزمان البيولوجي والزمان الاجتماعي، وتترسّب في التتالي الفريد لسيرة مفصّلة في الحياة. أخيرًا، فإن تجربتي مقسَّمة اجتماعيًا. كل التجارب إنما لها بُعدٌ

(17) Schütz and Luckmann, p. 149.

(18) Ibid., p. 133.

(19) «وهما يصفان كيف يكون من شأنه عندئذ أن يجرّب البنى العامّة لعالم الحياة الخاصّ به» جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 128). (المترجم)

(20) مصطلحات مستقاة من دروس هوسرل عن فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمن. (المترجم)

اجتماعي، كما أن التقسيم الزماني والمكاني لتجربتي هو أيضًا 'موسومٌ اجتماعيًا' (sozialisiert). لكن تجربتي عن العالم الاجتماعي هي فضلًا عن ذلك تمتلك بنية مخصوصة. إن الآخر هو معطى لي في شكل مباشر ضمن «علاقة النحن» بوصفه إنسانًا يشبهني (Mitmensch)، في حين أن تجارب العالم الاجتماعي التي تتمّ بتوسّط هي متدرّجة بحسب مراتب الغفلية (Anonymität)، ومقسّمة في تجارب العالم المعاصر والعالم السابق والعالم اللاحق»[21].

إن التحليل الفينومينولوجي عن بنى عالم الحياة قد وضع لنفسه هدفًا في المقام الأوّل أن يفسّر التقسيم المكاني - الزماني والاجتماعي لعالم الحياة، ولن أخوض في ذلك هنا أكثر من ذلك، بل إن ما يهمّني هو كون شوتز ولوكمان قد توقّفا عند نموذج فلسفة الوعي. لقد ابتدأ مثل هوسرل من الوعي الأنوي (egologisch) الذي تكون البنى العامة لعالم الحياة معطاة بالنسبة إليه بوصفها شروطًا ذاتية ضرورية لتجربة عالم حياةٍ اجتماعي مصمَّم في شكل ملموس، ومطبوع تاريخيًا: «في ذلك كله لا يتعلّق الأمر بتجارب مخصوصة، ملموسة ومتغيرة، بل بالبنى الأساسية لتجربة عالم الحياة بعامة. وعلى الضدّ من التجارب المخصوصة لا تدخل هذه البنى الأساسية في الموقف الطبيعي بوصفها نواة تجربة في قبضة الوعي، إلا أنها شرط لكل تجربة لعالم الحياة وهي تنخرط في أفق التجربة»[22].

وبلا ريب، إن نموذج الذاتية الناشطة (leistend) المطوَّر انطلاقًا من السؤال الأساسي في **نظرية المعرفة**، والذي يشكّل عالم الحياة باعتباره الإطار الترنسندنتالي للتجربة اليومية الممكنة، قد أخذ لدى شوتز ولوكمان منعرجًا نحو **نظرية في الفعل**. وبلا شكّ، فإن النماذج المستخدمة في علم النفس وعلم الاجتماع في شأن العامل المتوحّد، المحرَّك عبر إثارة ما أو الفاعل طبقًا لمخطّط في مقامٍ ما[23]، تكتسب مقدارًا من العمق عند ربطها بالتحليلات الفينومينولوجية

---

(21) Schütz and Luckmann, p. 137.

(22) Ibid., pp. 137 f.

(23) G. W. Allport, *Personality* (New York: 1939); T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949); Th. M. Newcomb, *Social Psychology* (New York: 1950); K. Lewin, *Field Theory in the Social Sciences* (New York: 1951); R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus* (Tübingen: 1958), and F. H. Tenbruck, «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie,» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 13 (1961), pp. 1 ff.

عن عالم الحياة ومقام الفعل[24]، وهذه هي مرة أخرى نقطة الانطلاق بالنسبة إلى نظرية المنظومات المهذّبة في شكل فينومينولوجي[25]، ومن هنا ينكشف لنا عرضًا بأي قدر من الرشاقة تقوم نظرية المنظومات بوراثة فلسفة الوعي. إذا ما أوّل المرء مقامَ الذات الفاعلة بوصفه البيئة المحيطة (Umwelt) بمنظومة الشخصية، فإن نتائج التحليل الفينومينولوجي لعالم الحياة يمكن دمجُها بسلاسة في نظرية منظوماتية عن الملاحظة لدى لومان (Luhmannsche Observanz)، بل إن ذلك يمنحنا الأفضلية بأنه يمكننا أن نترك خارج الاهتمام ذلك المشكل الذي فشل فيه هوسرل في **التأمّلات الديكارتية**، وأنا أعني التوليد المونادولوجي لبيذاتيةِ عالم الحياة[26]. هذا المشكل لن يظهر مجدّدًا عندما يتمّ تعويض العلاقة-ذات-موضوع بواسطة تلكم العلاقة بين المنظومة وعالم الحياة. إن منظومات الشخصية هي تكوّن، بحسب هذا التمثّل، بيئات محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض، مثلما يجري الأمر على مستوى آخر مع منظومات الشخصية ومنظومات المجتمع. بذلك يمّحي مشكل البيذاتية، وبالتالي السؤال، كيف تستطيع ذواتٌ متباينة أن تتقاسم عالم الحياة نفسه، وذلك لمصلحة مشكل التداخل، ونعني بذلك السؤال، كيف تستطيع أنواع معينة من المنظومات أن تكوّن بعضها بالنسبة إلى بعض بيئات محيطة معينة عرضية في شكل مشروط ومتصادية الواحدة مع الأخرى[27]. إن الثمن مقابل إعادة الصياغة هذه سوف يشغلنا مرة أخرى.

---

(24) في السوسيولوجيا الألمانية وقعت مقاربات فينومينولوجية من طريق ن. ستافنهاغن وهـ. بلسنر، يراجع: H. P. Bahrdt, *Industriebürokratie* (Stuttgart: 1958); H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie* (Tübingen: 1967), and H. P. Dreitzel, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft* (Stuttgart: 1968).

عن التلقّي في علم النفس الألماني، يراجع: C. F. Graumann, *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität* (Berlin: 1960).

(25) J. Markowitz, *Die Soziale Situation* (Frankfurt am Main: 1980),

وكذلك: L. Eley, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie* (Freiburg: 1972).

(26) A. Schütz, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl,» *Philosophische Rundschau* (1957), pp. 81 ff.; M. Theunissen: *Der Andere*, pp. 102 ff.; *Kritische Theorie der Gesellschaft* (Berlin: 1981); D. M. Carr, «The Fifth Meditation and Husserls Cartesianism,» *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 34 (1973), pp. 14 ff., and P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 11 (1980), pp. 144 ff.

(27) N. Luhmann, «Interpenetration,» *Zeitschrift für Soziologie* (1977), pp. 62 ff.

لقد اتّخذ ألفريد شوتز في حقل التوتّر هذا ما بين التحليل الفينومينولوجي لعالم الحياة والنظرية السوسيولوجية عن الفعل، موقفًا متضاربًا. من جهة أولى، يرى شوتز أن هوسرل لم يحلّ مشكل البيذاتية، وتحت تأثير البراغماتية الأميركية، وعلى الخصوص ميد، كما يؤكّد ذلك لوكمان عن حقّ[28] وهو يميل إلى إزاحة تشكّل (Konstitution) عالم الحياة جانبًا وينطلق حالًا من عالم حياةٍ مشكَّل (konstituiert) على نحو بيذاتي. ومن جهة ثانية، لا ينعطف شوتز مثلًا نحو مقاربة قائمة على نظرية في التواصل، وإنما هو يبقى واقفًا عند المنهج الحدسي لدى هوسرل، بل هو يأخذ على عاتقه معمارية الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. وفي هذا الإطار يتصوّر مشروعه الخاص باعتباره أنطولوجيا قطاعية عن المجتمع. وهذا ما يفسّر أن شوتز ولوكمان لا يدركان بنى عالم الحياة بناءً على الوصول المباشر إلى بنى الذاتية المنتجة في شكل لغوي، بل بناءً على انعكاس تجربة الحياة الخاصة بالفاعلين المعزولين. وفي إطار فلسفة الوعي تظلّ «الذات المجرّبة لحياتها (erlebend)» هي النقطة المرجعية الأخيرة للتحليل. إن الاستطراد التالي يبين بذلك أن الملامح الأساسية لعالم الحياة الذي يتمّ تشكيله، والموصوفة وصفًا فينومينولوجيًا، يمكن تفسيرها من دون صعوبة إذا ما قام المرء بإدخال «عالم الحياة» باعتباره مفهومًا تكميليًا لـ «الفعل التواصلي».

لقد وضع شوتز ولوكمان في الصدارة قبل كل شيء ثلاث لحظات: (أ) الألفة الساذجة مع خلفية معطاة من دون مشاكل، (ب) صلاحية عالمٍ متقاسَم في شكل بيذاتي، إضافةً إلى (ج) الطابع الشامل وغير المتعين في الوقتً ذاته، سهل الاختراق ومع ذلك الراسم للحدود، الذي يميز عالم الحياة.

بصدد (أ) إن عالم الحياة هو معطى للذات المجرّبة **بلا جدال:** «ما يجب أن يُفهَم تحت عبارة عالم الحياة اليومي هو ذلك المجال من الواقع الذي يعثر عليه الكهل اليقظ والعادي في موقف الذهن البشري السليم باعتباره أمرًا معطى فحسب (schlicht). ومن خلال معطى فحسب نشير إلى كل ما نجرّبه في حياتنا بوصفه أمرًا لا جدال فيه، كل وضع للأشياء هو بالنسبة إلينا إلى حدّ الآن أمر غير

(28) ضمن المقدّمتيْن إلى: Schütz, *Collected Papers*, pp. 20 f., and Schütz and Luckmann, p. 14.

إشكالي»[29]. إن الطريقة التي يكون بها عالمُ الحياة غيرَ إشكالي، ينبغي أن تُفهَم في معنى جذري، فهو، من حيث هو عالم حياةٍ، لا يمكن أن يصبح إشكاليًا، هو يمكن في الأكثر أن **ينهار**. إن مكوّنات عالم الحياة التي نحن منها في ألفة ساذجة، ليس لها منزلة الوقائع أو المعايير أو تجارب الحياة التي حولها يستطيع المتكلّمون والمستمعون إذا اقتضت الحال أن يتفاهموا. كل مكوّنات مقامٍ ما للفعل يريد المشاركون، من خلال الاستعانة بتلفّظاتهم التواصلية، أن يبلغوا في شأنها إجماعًا ما، ينبغي أيضًا أن يكون من الممكن أن توضَع موضع سؤال. لكن هذا المجال الخاص بما هو قابل للتغريض (Thematisierungsfähig) وما هو قابل للاستشكال، هو مجال محصور في مقامِ فعلٍ بعينه، ويظلّ **محبوسًا** داخل آفاق عالمِ حياةٍ ما مهما كانت ضبابية. إن عالمَ الحياة من شأنه أن يكوّن لما يُقال وما يُتَحادَث فيه وما يُتخاطَب في شأنه (gesprochen, besprochen, angesprochen)، في مقامٍ ما، سياقًا غير مباشر هو من حيث المبدأ في المتناول، لكنه لا ينتمي إلى مجال الإفادة الخاص بمقام الفعل، والذي تمّ رسم حدوده على مستوى الغرض. إن عالم الحياة يكوّن الشبكة الحاضرة حدسًا، من جهة ما هي مألوفة وشفّافة وفي الوقت ذاته لا يحيط بها البصر، من المفترضات التي ينبغي أن يتمّ استيفاؤها حتى يتسنّى لأي تلفّظ حالي عمومًا أن يكون ذا معنى، أي حتى يمكن أن يكون ذا صلاحية أو بلا صلاحية[30]. لكن المفترضات المفيدة في مقام ما هي سوى مقطع من ذلك فحسب. وحده هذا السياق **المتخاطَب في شأنه من دون توسّط** بإمكانه، كما بين ذلك مثال عمّال البناء، أن ينخرط في تيار الاستشكال للفعل التواصلي، **في حين يظلّ عالم الحياة دومًا خلف الستارة**. إنه «الأرضية غير المساءَلة (unbefragt) لكل المعطيات مثلما هو الإطار الذي لا جدال فيه (fraglos) الذي في نطاقه تُطرَح علي المشكلات التي ينبغي أن أسيطر عليها»[31]. إن عالم الحياة هو معطى في هيئة شيء مفهوم بنفسه، ولا يستطيع أن يصمد إلا دون عتبة القناعات القابلة للنقد من حيث الأساس.

---

(29) Schütz and Luckmann, p. 25.

(30) J. R. Searle, «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning* (Cambridge: 1979), pp. 117 ff., وكذلك أعلاه: المجلد الأول، ص 491 وما بعدها.

(31) Schütz and Luckmann, p. 26.

بصدد (ب) هذا اليقين يَدين به عالم الحياة إلى عنصر قبلي ثاوٍ في صلب (eingebaut) بيذاتية التفاهم اللغوي. وعلى الرغم من أن شوتز ولوكمان، وتحت وطأة المقدّمات الكبرى لفلسفة الوعي، يهوّنان من مكانة اللغة، وبالخصوص من مكانة التوسّط اللغوي في التفاعل الاجتماعي، فإنهما يؤكّدان بيذاتية عالم الحياة: «وهكذا، فإن عالم حياتي (meine Lebenswelt) هو في البداية ليس عالمي الخصوصي (meine Privatwelt)، وإنما على مستوى بيذاتي. إن البنية الأساسية لواقعه الفعلي هي مشتركة بيننا، وإنه من المفهوم بنفسه بالنسبة إلي أنني وإلى حدّ معين أستطيع أن أكتسب معرفة عن تجارب حياة أشباهي من بني البشر، على سبيل المثال عن حوافز فعلهم، كما أنني أقبل أيضًا على نحو معاكس بأن الأمر نفسه يسوغ بالنسبة إليهم في ما يتعلق بي»[32]. ومرة أخرى، ينبغي أن يتمّ فهمُ الطابع المشترك لعالم الحياة في معنى جذري: إنه يوجد خارج نطاق كل خلاف ممكن، ولا يمكن أن يصبح مثارًا للجدل (kontrovers) مثل معرفة متقاسَمة في شكل بيذاتي، بل يمكن في أقصى الأحوال أن **يتفكّك** (zerfallen). إن منظورية الإدراك والتأويل، المرتبطة بالأدوار التواصلية للشخص المتكلّم والمخاطب والغائب، إنما هي حاسمة بالنسبة إلى بنية مقام الفعل. لكن المنتمين إلى كيان جمعي ما هم ينتسبون إلى عالم الحياة الخاص بهم في صيغة الجمع (in der ersten Person Plural)، وبالتالي بكيفية مشابهة للطريقة التي ينتسب بها المتكلّم المعزول في صيغة المفرد إلى العالم الذاتي الذي يمتلك أفضيلة ما في الولوج إليه. يرتكز الطابع المشترك بلا ريب على معرفة مجمَع عليها (konsentiert)، على مخزون معرفي ثقافي يتقاسمه المنتمون إلى ذلك الكيان الجمعي. بيد أنه في ضوء مقام حالي للفعل فحسب، إنما يكتسب المقطع المفيد من عالم الحياة منزلةَ واقعٍ عرضي يمكن أن يتمّ تأويله أيضًا على نحو مغاير. إن المنتمين إنما يعيشون بلا ريب مع الوعي بالخطر من أنه يمكن في أي وقت أن تطرأ مقامات جديدة، وأن عليهم على الدوام أن يسيطروا على مقامات جديدة، لكن هذه المقامات لا تستطيع أن تهزّ الثقة الساذجة في عالم الحياة. إن الممارسة التواصلية اليومية لا تتّفق مع الفرضية القاضية بأن «كل شيء يمكن أن يكون على نحو آخر»: «أنا أثق بأن العالم، كما هو معروف لدي إلى حدّ الآن، سوف يبقى كما هو أكثر من ذلك، وبالتالي بأن المخزون المعرفي الذي تكوّن

---

(32) Ibid., p. 26.

من تجاربي (Erfahrungen) الخاصة والمأخوذ عن أشباهي من الناس سوف يستمرّ في الاحتفاظ بصلوحيته (Gültigkeit) الأساسية. ونحن يمكننا أن نخصّص ذلك، مع هوسرل، باعتباره هويةَ 'وهلمّ جرًا' (die Identität des 'Und so weiter'). وعن هذه الفرضية تنتج الفرضية الأخرى والأساسية، القاضية بأنني أستطيع أن أكرّر تجاربي الناجحة في وقت سابق. وبما أن بنية العالم يمكن أن يتمّ أخذها باعتبارها ثابتة، وبما أن تجربتي السابقة تسوغ (gilt)، فإن قدرتي على التأثير في العالم بهذا القدر أو ذاك إنما تبقى محفوظة. وبشكل متضايف مع هوية 'هلمّ جرّا'، تتكوّن، كما بين ذلك هوسرل، الهوية التكميليةُ لـ 'أنا أستطيع دومًا أن أعيد الكرّة'. هاتان الهويتان كلتاهما والفرضية المؤسَّسة عليهما في شأن ثبات بنية العالم، وفي شأن صلوحية تجربتي السابقة وقدرتي على التأثير في العالم، إنما هي جوانب جوهرية من التفكير في نطاق الموقف الطبيعي»[33].

بصدد (ج) إن تحصين مناعة عالم الحياة ضدّ المراجعات الشاملة إنما له صلة مع السمة الأساسية الثالثة التي أبرزها شوتز بالاستناد إلى هوسرل: إن المقامات تتبدّل، لكن **حدود عالم الحياة لا يمكن التعالي عليها**. إن عالم الحياة إنما يكوّن المنطقة المحيطة التي في مداها تنزاح آفاق المقام وتتوسّع أو تضيق. هو يكوّن سياقًا، على الرغم من كونه غير محدود، يرسم حدودًا: «إن المخزون المعرفي للتفكير في نطاق عالم الحياة لا ينبغي فهمُه بوصفه سياقًا شفّافًا في جملته، وإنما على الأرجح باعتباره كلًّا (Totalität) مؤلّفًا من البداهات المفهومة بنفسها، المتبدّلة من مقام إلى مقام التي يتمّ إبرازها في كل مرة بإزاء خلفية من عدم التعين. هذا الكل ليس قابلًا للإدراك (erfassbar) بما هو كذلك، لكنه، من حيث هو مجرَّبٌ-في-الحياة (erlebt) بوصفه أرضية أكثر أمنًا وأكثر وثوقًا به، لكل تأويل مشروط بمقام ما، هو معطى في مجرى التجربة»[34]. إن عالم الحياة يحدّد مقامات الفعل على شاكلة سياق مفهوم سلفًا، ولكن غير متخاطَب في شأنه. إن عالم الحياة المخفي عن مجال الإفادة الخاص بمقام فعلٍ ما إنما يظلّ هناك بوصفه واقعًا هو في الوقت ذاته لا جدال فيه و«متروك في الظلّ»، لا يدخل في مسار التفاهم الحالي في كل مرة

(33) Ibid., p. 29.

(34) Ibid., p. 31.

أو لا يدخل إلا في شكل غير مباشر جدًّا، وبمقدار ذلك يظلّ غير متعين، ويمكن بلا ريب أن ينخرط في تيار غرض جديد وبالتالي في مجال التهيئة لمقامٍ مغاير. ومن ثمّ نحن نلاقيه بوصفه واقعًا موثوقًا به حدسًا، ومؤوّلًا سلفًا. إنه فقط من جهة أنه يكتسب إفادةً في مقامٍ ما، إنما يأتي مقطعٌ من عالم الحياة إلى مرمى النظر باعتباره بداهة ثقافية مفهومة بنفسها، ترتكز على تأويلات، ولكونها يمكن أن تُتَّخذ غرضًا، هي الآن فقدت هذا النمط من المعطى الذي لا جدال فيه: «إذ حتى في نطاق الموقف الطبيعي، فإن عدم الشفافية النسبية لعالم الحياة يمكن في كل وقت أن تصبح قابلة للإدراك على مستوى ذاتي. وكل مسار تأويلي مخصوص يمكن أن يمنحنا فرصة في هذا الشأن. بيد أنه في التفكّر النظري فحسب إنما تقود التجربة الحية (das Erlebnis) عن عدم كفاية التأويلات المخصوصة إلى الإبصار بالمحدودية الجوهرية للمخزون المعرفي لعالم الحياة عمومًا»[35] ما دمنا لم نتخلّص من الموقف الساذج، الموجَّه مقاميًا (situationszugewandt) الذي من شأن فاعل متورّط في الممارسة التواصلية اليومية، فلن نستطيع أن نستبصر محدوديةَ عالم حياة ما، يتوقّف على مخزون معرفي ثقافي خاص به، قابل للتوسّع في أي وقت، ومعه هو يتغير. وبالنسبة إلى المنتمين إليه، يكوّن عالم الحياة سياقًا لا يمكن خداعه ومن حيث المبدأ هو لا ينضب. ولهذا السبب يستطيع كلُّ فهم للمقام أن يرتكز على فهم إجمالي (global) سابق. وكل تعريف للمقام هو «تأويل في إطار ما وقع تأويله، في نطاق واقعٍ مألوف في أساسه ومألوف في نمطه...»[36].

كل خطوة نقوم بها خارج الأفق الخاص بأي مقام نشاء، تفتح أمامنا سياق معنى آخر (Sinnzusammenhang)[37]، هو بلا ريب محتاج إلى التفسير، لكنه هو معروف بعدُ حدسًا. وما كان إلى حدّ الآن «مفهومًا بنفسه»، يتحوّل بذلك إلى معرفة ثقافية، يمكن أن تُستعمَل من أجل تعريف المقام ويمكن أن توضَع موضع اختبار في الفعل التواصلي.

---

(35) Ibid., p. 210.

(36) Ibid., p. 29.

(37) «سياق معنى» وليس «سياقًا» فحسب، كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 146). (المترجم)

وحده الفهم الحديث للعالم، بلا ريب، يتميز بأن التراث الثقافي يمكن أن يوضَع أمام هذا الاختبار **على أوسع نطاق** وبطريقة منهجية. فإن صور العالم المتمركزة التي لا تسمح بعدُ بعقد تمايز جذري فيها بين مفهومات صورية عن العالم، تتمتّع، على الأقلّ في مجالاتها الأساسية، بمناعة ضدّ التجارب الناشزة (dissonant). وهذه الحالة تزداد بمقدار ما تقلّ الحظوظ في «أن ينفجر الطابع المسلَّم به (Fraglosigkeit) في تجربتي»[38]، ففي مجال التجربة حيث يتمّ التعامل الأداتي - العرفاني مع الطبيعة الخارجية من الصعب تفادي «التفجيرات» ذاتها، وذلك حتى عندما تنجح صور العالم التي تتمتع بقوة امتصاص في أن تحصر بقوّة نطاق الحادثات الطارئة (Kontingenzen) التي يتمّ إدراكها. أما في مجال التجربة الخاص بالتفاعلات الموجّهة بمعايير، فإن عالمًا اجتماعيًا من العلاقات البيشخصية المنظّمة تنظيمًا مشروعًا، لا يتخلّص إلا تدريجيًا من خلفية عالم الحياة المنبثّة فيه.

إذا ما فهمنا تحليل عالم الحياة باعتباره محاولة من أجل وصف ما سمّاه دوركهايم الوعي الجمعي وصفًا يعيد بناءه من المنظور الداخلي للأعضاء المنتمين إليه، فإن الزاوية التي تحتها نظر دوركهايم إلى التحوّل في بني الوعي الجمعي يمكن أن تكون درسًا مفيدًا بالنسبة إلى بحثٍ ذي منطلق فينومينولوجي. إن مسارات التمايز التي لاحظها دوركهايم يمكن عندئذ أن تُفهَم على نحو بحيث يفقد عالم الحياة تسلّطه (Gewalt) الضارّ على الممارسة التواصلية اليومية، وذلك بمقدار ما يَدين الفاعلون بتفاهمهم إلى أعمال تأويلية **خاصّة**. إن مسار تمايز عالم الحياة إنما يتصوّره دوركهايم باعتباره انفصالًا بين الثقافة والمجتمع والشخصية، وهذه المسائل ينبغي علينا بلا ريب مرة أخرى أن نُدرجها في بحثنا وأن نفسّرها بوصفها مكوّنات بنيوية لعالم الحياة.

إلى حدّ الآن، استنادًا إلى مباحث فينومينولوجية، حصرنا أنفسنا عند مفهوم ثقافوي لعالم الحياة. وطبقًا له تصلح النماذج الثقافية للتأويل والتقويم والتعبير باعتبارها **مصادر** بالنسبة إلى أعمال التفاهم الخاصة بالمشاركين في التفاعل، الذين يتفاوضون حول تعريف مشترك للمقام، وفي هذا الإطار هم يودّون أن يخلقوا إجماعًا على شيء ما داخل عالمٍ بعينه. إن مقام الفعل المؤوَّل يرسم

(38) Schütz and Luckmann, p. 33.

مضمارًا، مفتوحًا بفضل غرض ما، أمام بدائل فعل عدة، أي أمام شروط ووسائل من أجل تنفيذ المخططات. ينتمي إلى المقام كلُّ ما يلفت الانتباه باعتباره **تقييدًا** (Beschränkung) بالنسبة إلى مبادرات الفعل ذات الصلة. وفي حين أن الفاعل يحتفظ وراء ظهره بعالم الحياة بوصفه مصدرًا للفعل الموجّه نحو التفاهم، فإنه تعترضه التقييدات التي تفرضها الظروف التي يتمّ فيها تنفيذ مخطّطاته، باعتبارها أجزاءً مكوّنة للمقام. وهذه الأجزاء يمكن أن تُصنَّف في المنظومة المرجعية للمفاهيم الصورية الثلاثة للعالم إلى وقائع ومعايير وتجارب حياة.

من اليسير الآن أن نماهي بين عالم الحياة والخلفية المعرفية الموروثة ثقافيًا، وذلك أن الثقافة واللغة لا تُعدّان في العادة من مكوّنات المقام. هما لا ترسمان حدود مضمار الفعل بأي وجه وكذلك لا تقعان تحت واحد من المفهومات الصورية عن العالم، والتي بمساعدتها يتفاهم المشاركون حول مقامهم. وهما لا **تحتاجان** إلى أي مفهوم يمكن تحته أن يتمّ تصوّرهما عناصر ضمن مقام ما للفعل. إنه في تلك اللحظات النادرة فحسب، عندما **تفشلان بوصفهما مورديْن** (als Ressourcen versagen) يمكن النهل منهما، إنما تطوّر الثقافة واللغة ذلك النوع الفريد من المقاومة التي نجرّبها في مقامات التفاهم المعطَّل. وعندئذ تظهر الحاجة إلى أعمال الترميم التي يقوم بها المترجمون والمؤوّلون أو المعالجون. هم أيضًا لا يتوفر لديهم، متى ما أرادوا أن يُقحموا في تأويل مشترك للمقام عناصر من عالم الحياة تعمل في شكل سيئ – من قبيل تلفّظات غير مفهومة، تقاليد غير شفّافة، وفي أقصى الحالات لغة لم تفكّ شفرتها – إلا مفاهيم العالم الثلاثة التي نعرفها. إنه ينبغي عليهم أن يتعرّفوا إلى عناصر عالم الحياة التي فشلت بصفتها موارد يمكن النهل منها، وذلك بصفتها وقائع ثقافية من شأنها أن ترسم حدود مضمار الفعل.

إنه على نحو مغاير لما هي عليه الحال مع الثقافة إنما يجري الأمر مع الأنظمة المؤسساتية وبنى الشخصية. إنها تستطيع تمامًا أن ترسم حدود مضمار المبادرة لدى الفاعلين، وأن **تواجههم** (begegnen) باعتبارهم أجزاء مكوّنة للمقام. ومن ثمّ هي تقع أيضًا من حيث هي شيء معياري أو ذاتي، من عند نفسها إن صحّ التعبير، تحت واحد من المفهومات الصورية عن العالم. هذا الظرف لا يجوز بلا ريب أن يؤدّي بنا إلى الاعتقاد بأن المعايير وتجارب الحياة (على نحو مشابه للوقائع أو الأشياء والأحداث) يمكن أن تظهر حصريًا باعتبارها شيئًا ما في شأنه يتفاهم

المشاركون في التفاعل. هي يمكنها أن تأخذ منزلة مزدوجة - بوصفها أجزاء مؤلّفة لعالمٍ اجتماعي أو عالم ذاتي، من جهة أولى، وبوصفها مكوّنات بنيوية في عالم الحياةً من جهة أخرى.

يمثُل الفعل، أو السيطرة على المقامات، باعتباره مسارًا دائريًا، في نطاقه يكون الفاعل في الوقت ذاته - **المبادر** إلى أفعال يمكن أن تُعزى إليه **والنتاج** الحاصل عن التقاليد الموروثة التي يوجد داخلها، وعن المجموعات التضامنية التي إليها ينتمي، وعن مسارات التنشئة الاجتماعية ومسارات التعلّم، الخاضع لها. وفي حين أنه من الأمام يفرض المقطع المفيد للمقام نفسه بوصفه مشكلًا، ينبغي عليه أن يحلّه بمفرده، فإنه من الوراء هو مجرور بخلفية عالم الحياة الخاص به، الذي لا يتكوّن أبدًا من يقينيات ثقافية. هذه الخلفية تتكوّن أيضًا من مهارات فردية، مثل أن يعرف المرء حدسًا، **كيف** يكون ماهرًا في التعامل مع مقام ما، ومن ممارسات مستقرّة اجتماعيًا، مثل أن يعرف المرء حدسًا **على ماذا** يستطيع أن يعتمد في مقام ما، وليست بأقلّ في ذلك من القناعات الخلفية المعروفة بطريقة مبتذلة. إن المجتمع والشخصية لا يفعلان فعلهما في شكل تقييدات، بل هما يُستخدمان أيضًا في شكل موارد. إن الطابع غير المُشكَل (Fraglosigkeit) لعالم الحياة الذي انطلاقًا منه يتمّ الفعل على مستوى التواصل (kommunikativ)[39]، إنما يدين بوجوده أيضًا إلى الأمان الذي يدين به الفاعل إلى أشكال التضامن التي تمّ إقرارها والكفاءات التي تمّ اختبارها. أجل، إن طابع المفارقة الموجود في معرفتنا بعالم الحياة، والتي لا تنقل إلينا الشعور باليقين المطلق إلا من أجل أن المرء لا يعرف **عنه** شيئًا، إنما يدين بوجوده أيضًا إلى كون المعرفة التي **عليها** يستطيع المرء أن يعوّل، والمعرفة **بالطريقة** التي بها يصنع المرء شيئًا ما، هي لا تزال مرتبطة على نحو لا تمايز فيه بما يعرفه المرء في شكل سابق على التفكّر (präreflexiv). ولكن حين تكون أشكال التضامن في المجموعات المندمجة عبر القيم والمعايير، وكفاءات الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، متدفّقة من الخلف في صلب الفعل التواصلي، بطريقة مشابهة لما يحصل في التقاليد الثقافية، فإنه من المستحسن أن يتمّ **تصحيح التقليص الثقافوي لمفهوم عالم الحياة.**

---

(39) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 135). (المترجم)

### (3) من المفهوم الصوري – التداولي إلى المفهوم السوسيولوجي لعالم الحياة وذلك عبر المفهوم السردي

إن مفهوم عالم الحياة الذي تمّت إلى حدّ الآن مناقشته من جهة نظرية التواصل هو بلا ريب قد تخلّص من فلسفة الوعي إلا أنه لا يزال يقف دومًا على المستوى التحليلي نفسه مع المفهوم الترنسندنتالي لعالم الحياة الخاص بالفينومينولوجيا. وهو قد تمّ الظفر به من طريق إعادة البناء لمعرفة سابقة على النظر نصادفها لدى متكلّمين كُفءٍ: فمن منظور المشاركين يبدو عالم الحياة بمنزلة سياق مشكِّل لأفق مسارات التفاهم، ومن جهة ما يرسم حدود مجال الإفادة الذي من شأن المقام المعطى في كل مرّة، يظلّ هذا السياق مستبعَدا من الثَّيْتَمَة (Thematisierung) في نطاق هذا المقام. إن مفهوم عالم الحياة الذي تمّ تطويره في إطار نظرية التواصل من منظور المشاركين ليس قابلًا مباشرة للاستعمال من أجل غايات نظرية، وهو ليس مناسبًا لتحديد مجال الموضوع الخاص بالعلوم الاجتماعية، وبالتالي تلك المنطقة داخل العالم الموضوعي، التي تكوّن جملة الوقائع المتاحة تأويليًا، التاريخية أو الاجتماعية – الثقافية بالمعنى الأوسع. ولهذا الأمر ما يُستحسَن على الأرجح هو **التصوّر اليومي عن عالم الحياة**، ذاك الذي بمساعدته ينجح الفاعلون (Handelnde) في شكل تواصلي وتنجح تلفّظاتُهم في اتّخاذ مواقع ومواقيت بعينها داخل الأطر الاجتماعية والأزمنة التاريخية، ففي ظلّ الممارسة التواصلية اليومية، يلتقي الأشخاص الواحد مع الآخر ليس في مواقف المشاركين فحسب، بل يقدّمون أيضًا عروضًا سردية عن حادثات (Begebenheiten) جرت في سياق عالم الحياة الخاص بهم. وإن **السرد** (Erzählung) هو شكل متخصّص من الكلام التوصيفي، يُستخدَم في وصف الأحداث والموضوعات الاجتماعية – الثقافية. إذ يؤسّس الفواعل (Aktoren) عروضهم السردية على تصوّر عامي (Laienkonzept) عن «العالم» في معنى العالم اليومي أو عالم الحياة، وهو تصوّر شأنه أن يعرّف جملة أوضاع الأشياء التي يمكن أن تتمّ إعادة استنساخها في **تواريخ حقيقية**.

هذا التصوّر اليومي بالتالي يستبعد من العالم الموضوعي منطقة الحوادث القابلة للسرد أو الوقائع التاريخية. وإن الممارسة السردية هي فضلًا عن ذلك لا تصلح للحاجة المبتذلة للتفاهم بين المنتمين الذين ينبغي عليهم أن ينسّقوا تعاونهم فحسب، بل هو له أيضًا وظيفة تخصّ فهم الذات لدى الأشخاص الذين

ينبغي عليهم أن **يموضعوا** (objektivieren) انتماءهم إلى عالم الحياة الذي ينتمون إليه في أدوارهم الحينية (aktuell) بصفتهم مشاركين في التواصل. هم لا يستطيعون على وجه التحديد تشكيل هوية شخصية إلا عندما يعرفون أن تتابع أحداثهم الخاصة هو يكوّن تاريخَ حياةٍ قابلًا للعرض في شكل سردي، وهم لا يستطيعون تشكيل هوية اجتماعية إلا عندما يعرفون أن تلك الأفعال من شأنها، عبر المشاركة في التفاعلات، أن تحافظ على انتمائهم إلى المجموعات الاجتماعية، ومن ثمّ هم يتورطون (verstrickt) في تاريخ الكيانات الجمعية القابل للعرض في شكل سردي. لا تحافظ الكيانات الجمعية على هويتها إلا بمقدار ما يتسنّى للتمثّلات التي يصنعها المنتمون عن عالم الحياة الخاص بهم، أن تتداخل كفايةً، وأن تتكثّف في جملة خلفية من القناعات التي لا إشكال فيها ولا جدال.

أعتبر تحليل شكل المنطوقات السردية، مثل تلك التي نفّذها أ. ك. دانتو (A. C. Danto) أوّل مرة[40] وكذلك تحليل شكل النصوص السردية، بمنزلة مدخل واعد على المستوى المنهجي إلى توضيح التصوّر العامّي (Laienkonzept) لعالم الحياة، الذي يتّصل بجملة الوقائع الاجتماعية – الثقافية، ومن ثمّ يمنحنا نقطة انطلاق بالنسبة إلى نظرية المجتمع. وفي النحو الذي يفرض قواعد السرد (Grammatik von Erzählungen) من الممكن أن نستقرئ كيف نتعرف إلى الظروف والأحداث التي تطرأ في عالم حياةٍ ما وكيف **نصفها**، كيف نأخذ تفاعلات المنتمين إلى المجموعات في الأمكنة الاجتماعية والأزمنة التاريخية فنصنع منها **شبكة ووصلة متتالية** (vernetzen und sequentialisieren) من الوحدات المركّبة، وكيف نفسّر أفعال الأفراد والأحداث التي يصطدمون بها، وأعمال الكيانات الجمعية والأقدار التي يعانون منها، من منظور السيطرة على المقامات. ومن خلال شكل السرد نختار منظورًا هو يجبرنا «نحويًا» على أن نضع في أساس الوصف تصوّرًا يوميًا عن عالم الحياة باعتباره **منظومة إحالة عرفانية**.

---

(40) A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: 1974),
وكذلك أيضًا: P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (Oxford: 1974).
في شأن النقاش الألماني، يراجع: H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte* (Frankfurt am Main: 1972); R. Koselleck and W. D. Stempel (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung* (München: 1973); K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie* (Freiburg: 1974); J. Rüsen, *Für erneuerte Historik* (Stuttgart: 1976), and H. M. Baumgartner and J. Rüsen (eds.), *Geschichte und Theorie* (Frankfurt am Main: 1976).

بإمكان هذا **المفهوم**، المتوفر حدسًا، عن عالم الحياة **الاجتماعي - الثقافي** أن يكتسب خصوبة نظرية وذلك إذا ما نجح في أن يطوّر انطلاقًا من ذلك منظومة إحالةٍ بالنسبة إلى وُصُوفٍ وتفسيرات تخصّ عالم حياةٍ في جملته، وليس بحوادث تجري فيه فحسب. وفي حين أن العرض السردي يتعلّق بما هو كائن داخل العالم، فإن العرض النظري يجب أن يفسّر إعادة إنتاج عالم الحياة هو ذاته. يثبت الأفراد والمجموعات أنفسهم بأن يسيطروا على المقامات، ولكن كيف يثبت عالم الحياة نفسه الذي منه لا يكوّن كلُّ مقام إلا مقطعًا فحسب؟ إن السارد هو مجبَر نحويًا عبر شكل العرض السردي على إبداء اهتمام ما بهوية الأشخاص الفاعلين كما أيضًا بحرمة رابطة الحياة (Lebenszusammenhang) التي تجمعهم. عندما نسرد التواريخ، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نقول أيضًا، كيف «جرى» الأمر بالنسبة إلى الذوات التي كانت متورطة فيها، وبأي قدر «امتُحنت» (erfahren) الجماعات التي كانت تنتمي إليها. ومع ذلك فإن الضرر الذي يلحق بهوية شخصية أو التهديد الذي يحدق بالحرمة الاجتماعية هو أمر لا يمكننا أن نجعله مرئيًا في الحكايات التي نسردها إلا على نحو غير مباشر. إن العروض السردية **تُحيل** بلا ريب على مسارات إعادة إنتاج من مستوى أعلى، على أوامر الحفاظ على عوالم الحياة، لكنها لا تستطيع أن تتّخذ بنى عالم حياةٍ ما تيمةً (zum Thema machen) لها بالطريقة ذاتها التي يأخذها ما يجري داخله. إن التصوّر اليومي عن عالم الحياة الذي نضعه أساسًا للعروض السردية باعتباره منظومة مرجعية، ينبغي أن يتمّ تهذيبه أوّلًا من أجل غايات نظرية، وذلك على شاكلة بحيث إنه يجعل المنطوقات في شأن إعادة إنتاج عوالم الحياة المهيكلة في شكل تواصلي أو حول المحافظة على نفسها، أمرًا ممكنًا.

في حين أن عالم الحياة هو، في **منظور المشاركين**، معطى بوصفه سياقًا مكوّنًا للأفق الذي من شأن مقام فعلٍ ما فحسب، فإن التصوّر اليومي لعالم الحياة، المفترَض في **منظور السارد**، هو مستخدَمٌ بعدُ دومًا من أجل غايات عرفانية. وكي نجعله خصبًا على المستوى النظري، بإمكاننا أن ننطلق من تلكم الوظائف الأساسية التي يؤدّيها وسطُ اللغة بالنسبة إلى إعادة إنتاج عالم الحياة، كما سبق أن رأينا ذلك مع ميد. عندما (indem) يتفاهم المشاركون في التفاعل مع بعضهم البعض حول مقامٍ ما، فهم يوجدون في نطاق تراث ثقافي، في الوقت ذاته يستعملونه

ويجدّدونه، وعندما ينسّق المشاركون في التفاعل أفعالهم عبر الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فهم يرتكزون على انتماءات ما إلى المجموعات الاجتماعية ويعزّزون في الوقت ذاته من اندماجهم فيها، وعندما يشارك اليافعون في التفاعلات مع شخصيات مرجعية فاعلة بكفاءة، يستبطنون التوجّهات القيمية لمجموعاتهم الاجتماعية ويكتسبون قدرات معمّمة على الفعل.

تحت **الجانب** الوظيفي **للتفاهم** يُستخدَم الفعل التواصلي في توارث تقاليد (Tradition) المعرفة الثقافية وتجديدها، وتحت جانب **التنسيق بين الأفعال** يُستخدَم في الإدماج الاجتماعي وبناء التضامن، وأخيرًا تحت **جانب التنشئة الاجتماعية** يُستخدَم الفعل التواصلي في تشكيل الهويات الشخصية. إن البنى الرمزية لعالم الحياة إنما تعيد إنتاج نفسها من طريق مواصلة المعرفة السائغة (gültig) وتوطيد التضامن داخل المجموعة والتكوين المسبق لفواعل مكلّفين (zurechnungsfähig)[41]. وإن مسار إعادة الإنتاج من شأنه أن يربط المقامات الجديدة بالأوضاع القائمة لعالم الحياة، وذلك في البعد **السيمانطيقي** للدلالات أو المضامين (Inhalten) (التي للتراث الثقافي)، كما في أبعاد **الفضاء الاجتماعي** (لمجموعات مندمجة اجتماعيًا) **والزمان التاريخي** (للأجيال المتتالية بعضها على بعض). هذه السيرورات من **إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية** تقابلها **المكوّنات البنيوية** لعالم الحياة، أي الثقافة والمجتمع والشخص.

أنا أسمّي **ثقافةً** مخزون المعرفة الذي منه يستمدّ المشاركون في التواصل تأويلات ما عندما يتفاهمون على شيء ما في نطاق عالم ما، وأسمّي **مجتمعًا** الأنظمةُ المشروعة التي عبرها يعدّل المشاركون في التواصل انتماءهم إلى المجموعات الاجتماعية ومن ثمّ يحصلون على التضامن وتحت مسمّى **الشخصية** أفهم الكفاءات التي من شأنها أن تجعل ذاتًا ما قادرة على الكلام وعلى الفعل، وبالتالي تجعلها في وضع يسمح لها بأن تشارك في مسارات التفاهم ومن ثمّ أن تثبت هوية خاصة. ويكوّن الحقل الدلالي للمحتويات (Gehalten) الرمزية والفضاء الاجتماعي والزمان التاريخي **الأبعاد** التي في نطاقها تمتدّ الأفعال التواصلية. كما تكوّن التفاعلات التي تنسج شبكة الممارسة التواصلية اليومية الوسطَ الذي

(41) قادرون على تحمّل تبعات أفعالهم. (المترجم)

عبره تعيد الثقافة والمجتمع والشخص إنتاج أنفسها. وهذه السيرورات من إعادة الإنتاج هي تمتدّ إلى البنى الرمزية لعالم الحياة. وعنها ينبغي علينا أن نميز عملية الحفاظ على الحامل الماديّ لعالم الحياة.

إن **إعادة الإنتاج الماديّة** إنما تتمّ عبر وسط النشاط الغائي الذي من خلاله يتدخّل الأفراد المنشَّؤون اجتماعيًا في العالم من أجل تحقيق أهدافهم. وكما رأى ذلك ماكس فيبر، فإن المشاكل التي ينبغي على الفاعلين في المقام في كل مرة أن يسيطروا عليها، تنقسم إلى مشاكل «الحاجة الداخلية» ومشاكل «الحاجة الخارجية». هذه الفئات من المهمات التي تنتج من منظورات الفعل، إنما تقابلها، متى اعتبرناها من منظور الحفاظ على عالم الحياة، سيروراتُ إعادة الإنتاج الرمزية والماديّة. وإلى هذا الأمر سوف نعود لاحقًا.

في بادئ الأمر، أريد أن أبحث بأي وجه أتت المقاربات المختلفة لسوسيولوجيا «الفهم» إلى تصوّر المجتمع بوصفه عالمَ حياة. بذلك من دون شك لا يدخل في مرمى النظر التعقّد البنيوي لعالم الحياة، وكيف ينفتح أمام تحليل يسترشد بنظرية التواصل. إنه حيثما يتمّ دومًا تقديم «عالم الحياة» بوصفه مفهومًا أساسيًا في نظرية المجتمع، وذلك سواء تحت الاسم الذي وُضع في التداول بفضل هوسرل أو تحت اسم أشكال الحياة والثقافات والجماعات اللغوية ...إلخ. فإن المقاربات تظلّ انتقائية، ولا تتعلّق استراتيجيات تكوين المفهوم في معظم الأحيان إلا بواحد فقط من المكوّنات البنيوية الثلاثة لعالم الحياة.

حتى قراءة نظرية التواصل التي قدّمتها بناءً على تحليل ألفرد شوتز هي تشير إلى مفهوم عن عالم الحياة، محصور في بعض جوانب التفاهم، ومختصر في شكل ثقافوي. وتبعًا لتلك القراءة، يقوم المشاركون في كل مرة بتحيين بعض من القناعات الخلفية المستمدّة من مخزون المعرفة الثقافية، ويُستخدَم مسار التفاهم في التفاوض حول تعريفات مشتركة للمقام، وهذه بدورها ينبغي أن تستوفي الشروط النقدية من أجل توافق مقبول باعتباره قائمًا على تعليلات. ومن ثمّ تكون المعرفة الثقافية، بمقدار ما تدخل في تعريفات المقام، خاضعة لاختبار ما: فهي ينبغي أن تثبت نفسها «أمام العالم»، وذلك يعني أمام الوقائع والمعايير والأحداث. وإن المراجعات إنما تؤثّر في شكل غير مباشر على مكوّنات المعرفة التي لم تقع تَيْمَتُها (nicht thematisiert)، تلك التي من خلالها تكون المضامين غير المُشكَلة

مترابطة من الداخل. ومن هذه الناحية يبرز الفعل التواصلي باعتباره آلية تأويل، عبرها تعيد المعرفة الثقافية إنتاج نفسها. وتتمثّل إعادة إنتاج عالم الحياة أساسًا في استئناف التراث وتجديده، على نحو يتحرّك بين طرفين إما مجرّد متابعة التقاليد وإما القطع معها. وفي التراث الفينومينولوجي الذي يعود إلى هوسرل وألفرد شوتز انغمست نظرية المجتمع التي أسّست على هذا النوع من التصوّر لعالم الحياة **المختصَر في شكل ثقافوي**، انغمست تبعًا لذلك في **سوسيولوجيا المعرفة**. وهذا يسوغ على سبيل المثال بالنسبة إلى بيتر برغر (Peter Berger) وتوماس لوكمان اللذيْن يكشفان عن نظريتهما عن «البناء الاجتماعي للواقع» على النحو التالي: «إن الأطروحات الحاسمة في هذا الكتاب هي توجد في العنوان والعنوان الفرعي، نعني: أن الواقع هو شيء يُبنى اجتماعيًا، وأن: سوسيولوجيا المعرفة عليها أن تبحث في المسارات التي في نطاقها يحدث هذا الأمر»[42].

تتوضّح أحادية المفهوم الثقافوي عن عالم الحياة بمجرّد أن نعتبر أن الفعل التواصلي ليس مسار تفاهم فحسب، أن الفواعل، عندما يتفاهمون على شيء ما داخل عالم ما، هم في الوقت ذاته يشاركون في تفاعلات من خلالها يشكّلون ويعزّزون ويجدّدون سواء انتماءهم إلى مجموعات اجتماعية أم هويتهم الخاصة. والأفعال التواصلية هي ليست سيرورات تأويل، في نطاقها تكون المعرفة الثقافية معرّضة إلى «اختبار أمام العالم» فحسب، بل هي تعني في الآن نفسه سيرورات الإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. هكذا يتمّ «اختبار» عالم الحياة بطريقة مغايرة تمامًا: إذ إن هذه الامتحانات لا تقاس **مباشرة** عبر ادّعاءات الصلاحية، التي يمكن أن يتمّ نقدها، وبالتالي عبر مقاييس العقلانية، بل عبر مقاييس التضامن مع المنتمين إلى المجموعة وهوية الفرد الذي تمّت تنشئته الاجتماعية. وبينما يعيد المشاركون في التفاعل، وهم ملتفتون إلى «العالم»، إنتاج المعرفة الثقافية التي منها هم ينهلون، وذلك عبر أعمال التفاهم، هم في الوقت ذاته يعيدون إنتاج انتمائهم إلى الكيان الجمعي وإنتاج هويتهم الخاصة. وما إنْ يصعد أحد هذين الجانبين إلى الصدارة، يأخذ مفهوم عالم الحياة من جديد صيغةً أحادية، أي مختزلة إما في **نزعة مؤسساتية** وإما في **نظرية المجتمع**.

---

(42) P. L. Berger and Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt am Main: 1969), p. 1.

في التقليد الذي يعود إلى دوركهايم، يوجد في أساس نظرية المجتمع تصوّرٌ عن عالم الحياة مختصَر في الجانب المتعلق بالإدماج الاجتماعي. ولهذا الغرض اختار بارسونز عبارة «societal community»[43] أو الرابطة المجتمعية، وهو يفهم بذلك عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية مندمجة. وهو يكوّن نواة أي مجتمع، حيث يتمّ فهم «المجتمع» باعتباره المكوّن البنيوي الذي، عبر العلاقات البيشخصية المنظّمة في شكل مشروع، يثبّت الوضع [القانوني] (der Status)، نعني حقوق المنتمين إلى المجموعة وواجباتهم. ها هنا يتمّ تمثّل الثقافة والشخصية بوصفهما مجرد مكمّلات وظيفية لـ «societal community»: فالثقافة تزوّد المجتمع بالقيم التي يمكن أن تتمّ مأسستُها، والأفراد الذين تمّت تنشئتهم الاجتماعية يساهمون بالتحفيزات التي تكون مناسبة للانتظارات السلوكية الخاضعة للمعايير (normiert).

في التقليد الذي يصعد إلى ميد تتأسّس نظرية المجتمع من جهة أخرى على تصوّر لعالم الحياة تمّ اختصاره في جانب التنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) للأفراد. وإن ممثّلين عن النزعة التفاعلية الرمزية، من قبيل هربرت بلومر (H. Blumer)، أرنولد مارشال روز (A. M. Rose)، أنسالم شتروس (A. Strauss) أو رالف تونر (R. H. Turner) يتصوّرون عالم الحياة باعتباره وسطًا اجتماعيًا – ثقافيًا بالنسبة إلى فعل تواصلي، يتمّ تمثّله بوصفه لعبة أدوار أو أخذ أدوار أو تصميم أدوار ...إلخ. والثقافة والمجتمع لا يأتيان إلى الاعتبار إلا كوسط بالنسبة إلى «مسارات التكوين»، حيث يكون الفواعل متورطين طيلة حياتهم. ومن المنطقي عندئذ أن تتقلّص نظرية المجتمع في **علم النفس الاجتماعي**[44].

أما إذا ما اشتغل المرء على الضدّ من ذلك على مفهوم التفاعل الرمزي الذي

---

(43) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(44) يراجع: A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston: 1962).

إن المناظرة المشار إليها أعلاه بين الإثنيات المنهجية وبين التفاعلية الرمزية (أي زيمرمان ووايد في مقابل دزينيم، ضمن: J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life* (London: 1971), pp. 259 ff., 285 ff.,

يمكن أن نرجعها إلى التنافس بين مفهومين أحاديين عن عالم الحياة، أحدهما ثقافوي والآخر نظري – اجتماعي.

وضعه ميد نفسه في مركز الانتباه، كما تمّ اقتراح ذلك، باعتباره تصوّرًا يشير إلى التفاعلات التي تتمّ بتوسط اللغة وتُضبَط بمعايير، ومن ثمّ إذا ما فتح التحليلات الفينومينولوجية عن عالم الحياة، فإنه سوف يظفر بمدخل إلى السياق المركّب من المسارات الثلاثة من إعادة الإنتاج.

## (4) وظائف الفعل الموجّه نحو التفاهم بالنسبة إلى إعادة إنتاج عالم الحياة. وأبعاد عقلنة عالم الحياة

إن إعادة الإنتاج الثقافي لعالم الحياة من شأنها أن تضمن أن يتمّ في البُعد الدلالي ربط المقامات الجديدة الطارئة بالأوضاع القائمة للعالم: هي تضمن **استمرارية** التراث وتضمن **انسجامًا** (Kohärenz) في المعرفة، يكون كافيًا بالنسبة إلى الممارسة اليومية في كل مرة. الاستمرارية والانسجام يُقاسان بحسب **عقلانية** المعرفة المقبولة باعتبارها ذات صلوحية (gültig). وذلك ينكشف عند حدوث اضطرابات في إعادة الإنتاج الثقافية التي تتجلّى في فقدان ما للمعنى وتؤدّي إلى أزمة في الشرعنة (Legitimation) وأزمة في التوجّه. وفي حالات كهذه، لن يعود بإمكان الفواعل تغطية الحاجة إلى التفاهم الطارئة مع المقامات الجديدة، انطلاقًا من مخزون المعرفة الثقافية. إن خطاطات التأويل المقبولة على أنها ذات صلوحية تفشل عندئذ وتشحّ موارد «المعنى».

من شأن الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة أن يضمن أن يتمّ ربط المقامات الجديدة الطارئة في بُعد المكان الاجتماعي بالأوضاع القائمة للعالم: هي تسهر على التنسيق بين الأفعال في شأن العلاقات البيشخصية المعدّلة في شكل مشروع وتستديم هوية المجموعات بمقدار يكون كافيًا بالنسبة إلى الممارسة اليومية. ومن ثمّ يُقاس التنسيق بين الأفعال و**حفظ استقرار** هويات المجموعات بحسب درجة **تضامن** الأعضاء. وهذا ينكشف مع اضطرابات الإدماج الاجتماعي التي تظهر عند **انعدام القوانين** (Anomie) وفي النزاعات المتصلة بها. وفي حالات كهذه، لن يكون بإمكان الفواعل تغطية الحاجة إلى التنسيق الطارئة مع المقامات الجديدة، انطلاقًا من مستودع الأنظمة المشروعة. والانتماءات الاجتماعية المعدّلة في شكل مشروع لن تعود كافية وتشحّ موارد «التضامن الاجتماعي».

إن التنشئة الاجتماعية للأعضاء في عالم حياة ما من شأنها، أخيرًا، أن تضمن أن يتمّ ربط المقامات الجديدة الطارئة في بُعد الزمان التاريخي بالأوضاع القائمة للعالم: هي تضمن بالنسبة إلى الأجيال القادمة اكتساب **القدرات المعمّمة على الفعل** وتسهر على التناغم (Abstimmung) بين **قصص الحياة** (Lebensgeschichten) **الفردية** و**أشكال الحياة الجماعية**. وإن القدرات التفاعلية وأساليب السلوك في الحياة تُقاس بحسب **أهلية الأشخاص للتكليف** (Zurechnungsfähigkeit)[45]. وهذا ينكشف مع الاضطرابات في سيرورة التنشئة الاجتماعية، التي تتجلّى في الأمراض النفسية وظواهر الاغتراب المتصلة بها. وفي حالات كهذه، لا تكفي قدرات الفواعل للإبقاء على بيذاتية مقامات الفعل المعرَّفة في شكل مشترك. إن منظومة الشخصية لم يعد بإمكانها أن تحافظ على هويتها إلا بمساعدة استراتيجيات دفاعية، من شأنها أن تضعف أي مشاركة في التفاعلات تكون عادلة إزاء الواقع، بحيث تشحّ موارد «قوة الأنا».

إذا ما قام المرء بهذه التمييزات، فإن السؤال الذي يُطرح هو أي مساهمات حقّقتها مسارات إعادة الإنتاج الفردية في الحفاظ على المكوّنات البنيوية لعالم الحياة. وإذا كانت الثقافة تمنحنا ما يكفي من المعرفة السائغة بحيث يمكن أن يتمّ تغطية حاجة التفاهم المعطاة في عالم حياة ما، فإن مساهمات إعادة الإنتاج الثقافي في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين الآخرين** إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **عمليات إضفاء المشروعية** (Legitimationen)[46] على المؤسسات القائمة، ومن جهة أخرى، في **نماذج سلوكية ناجعة في التكوين** (bildungswirksam) بالنسبة إلى اكتساب القدرات المعمّمة على الفعل. وإذا كان مجتمعٌ ما مندمجًا إلى حدّ بحيث إن الحاجة إلى التنسيق المعطاة في عالم حياة ما يمكن أن تتمّ تغطيتها، فإن مساهمات مسارات الإدماج في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين الآخرين**، إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **الانتماءات الاجتماعية** للأفراد، **المعدّلة في شكل مشروع**، ومن جهة أخرى، في الواجبات الخلقية أو **الإلزامات** (Obligationen): حيث يتمّ إدراج المستودع الأساسي للقيم الثقافية الذي هو مُمَأسَسٌ في أنظمة

---

(45) قدرة الأشخاص على تحمّل مسؤولية أفعالهم. (المترجم)

(46) الشرعنات. (المترجم)

مشروعة، في صلب واقع معياري هو، إن لم يكن صمد أمام النقد، فهو مع ذلك قادر على المقاومة، وفي هذا الإطار متحرّر من اختبار المدة الذي يفرضه الفعل الموجّه نحو التفاهم. وأخيرًا، إذا ما شكّلت منظومات الشخصية هويةً هي من الثبات بحيث تستطيع هذه المنظومات أن تسيطر على المقامات الطارئة داخل عالم الحياة الخاص بها على نحو عادل إزاء الواقع، فإن مساهمة مسارات التنشئة الاجتماعية في الحفاظ على المكوّنين **الاثنين** الآخرين إنما تتمثّل، من جهة أولى، في **أعمال التأويل** ومن جهة أخرى في **التحفيزات من أجل أفعال مطابقة للمعايير** (الجدول (VI–1)).

**الجدول (VI–1)**

**مساهمات مسارات إعادة الإنتاج**

**في الحفاظ على المكوّنات البنيوية لعالم الحياة**

| مكوّنات بنيوية / مسارات إعادة الإنتاج | ثقافة | مجتمع | شخصية |
|---|---|---|---|
| إعادة إنتاج ثقافي | خطاطات تأويل قابلة للإجماع («معرفة سائغة») | عمليات الشرعنة | نماذج سلوك ناجعة بالنسبة إلى التكوين، أهداف تربوية |
| الإدماج الاجتماعي | الإلزامات | علاقات بيشخصية معدّلة في شكل مشروع | انتماءات اجتماعية |
| التنشئة الاجتماعية | أعمال التأويل | تحفيزات من أجل أفعال مطابقة للمعايير | قدرات تفاعلية («هوية شخصية») |

إن مسارات إعادة الإنتاج الفردية إنما يمكن أن تقوَّم بحسب مقاييس **عقلانية المعرفة** وتضامن **المنتمين** وأهلية **التكليف لدى شخصية البالغ**. بلا ريب تتنوّع المقاييس داخل هذه الأبعاد بحسب درجة التمايز البنيوي في عالم الحياة. وعلى هذه الدرجة يتوقّف أيضًا حجم الحاجة إلى المعرفة المجمع عليها وإلى الأنظمة

المشروعة وإلى الاستقلالية الشخصية. وتتجلّى الاضطرابات في إعادة الإنتاج في ميدان الثقافة والمجتمع والشخص، الذي هو خاص في كل مرة، في هيئة فقدان للمعنى أو انعدام للقوانين أو مرض نفسي (باثولوجيات نفسية). وفي كل واحد من الميادين الأخرى يتعلق الأمر بظواهر حرمان مماثلة (الجدول (VI−2)).

**الجدول (VI−2)**

**مظاهر الأزمة عند حدوث اضطرابات**
**في إعادة الإنتاج (باثولوجيات)**

| مكوّنات بنيوية / اضطرابات في ميدان | الثقافة | المجتمع | الشخص | أبعاد التقييم |
|---|---|---|---|---|
| إعادة الإنتاج الثقافي | فقدان المعنى | سحب الشرعية | أزمة توجّهات وأزمة تربوية | عقلانية المعرفة |
| الإدماج الاجتماعي | تهديد أمن الهوية الجماعية | انعدام القوانين | اغتراب | تضامن المنتمين |
| التنشئة الاجتماعية | قطيعة مع التراث | سحب التحفيزات | أمراض نفسية | أهلية التكليف لدى الشخص |

على هذا الأساس نستطيع أن نخصّص الوظائف التي يضطلع بها الفعل الموجّه نحو التفاهم من أجل إعادة إنتاج عالم الحياة. إذ تتضمّن الحقول التي تمّ إبرازها على خطّ قُطري (in der Diagonale) التخصيصات التي كنّا رسمنا بها أوّل الأمر الحدود الفاصلة بين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. وفي الأثناء كنّا قد رأينا كيف أن **كل واحد** من مسارات إعادة الإنتاج هو يقدّم مساهمة في الحفاظ على **كل** مكوّنات عالم الحياة. ولذلك يمكننا أن نعزو إلى الوسط اللغوي الذي عبره تعيد بنى عالم الحياة إنتاج نفسها، تلكم الوظائف المشار إليها في الجدول (VI−3).

## الجدول (VI-3)

## وظائف إعادة إنتاج الفعل الموجّه نحو التفاهم

| مكوّنات بنيوية / مسارات إعادة الإنتاج | الثقافة | المجتمع | الشخص |
|---|---|---|---|
| إعادة الإنتاج الثقافي | توارث، نقد، اكتساب معرفة ثقافية | تجديد معرفة ناجعة في الشرعنة | إعادة إنتاج المعرفة التكوينية |
| الإدماج الاجتماعي | تحقيق المناعة لمستودع أساسي من قيم التوجيه | التنسيق بين الأفعال عبر ادّعاءات صلاحية معترَف بها على نحو بيذاتي | إعادة إنتاج نماذج للانتماء الاجتماعي |
| التنشئة الاجتماعية | تثقيف | استبطان القيم | تكوين الهوية |

مع هذه التعينات المجمّعة في شكل تخطيطي، لم يبلغ المفهوم التواصلي عن عالم الحياة بعدُ درجة التفسير التي يمتلكها نظيره الفينومينولوجي. ومع ذلك فإنني أريد أن أكتفي بهذه الخطاطة، وذلك كي أعود إلى السؤال عمّا إذا كان تصوّر عالم الحياة المقترح مناسبًا باعتباره مفهومًا أساسيًا في نظرية المجتمع[47]. كان ألفرد شوتز، على الرغم من كثير من التحفّظات، بقي متمسّكا بنهج الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. فإذا ما اعتبر المرء المنهج الذي طوّره هوسرل منهجًا لا ضرر فيه، فإن ادّعاء الكونية في تحليلات عالم الحياة المنجزة في شكل فينومينولوجي سوف يُفهَم من ذات نفسه. غير أنه حينما نقوم بإدخال مفهوم عالم الحياة المبني على نظرية التواصل، فإن النية في مقاربة أي مجتمعات **نشاء** بمساعدته لم تعد مبتذلة قط. إن عبء إقامة الدليل على صلاحية مفهوم عالم الحياة صلاحية كونية وعابرة للثقافات والعصور إنما تنزاح إذًا نحو المفهوم التكميلي لـ «الفعل التواصلي».

---

(47) وليس «مبدأ نظريًا للمجتمع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 158). (المترجم)

لقد حاول ميد في ما يتعلق بحقل الانتقال من الحيوان إلى الإنسان أن يعيد بناء تدرّج متتابع من أشكال التفاعل. وبحسب إعادة البناء هذه يكون الفعل التواصلي أساسيًا من ناحية أنثروبولوجية، وما يوجد هنا هي تعليلات تجريبية وليس قرارات منهجية مسبقة، تشير إلى أن بنى التفاعل الذي يتمّ بتوسّط اللغة والمحكوم بمعايير إنما تعين نقطة الانطلاق بالنسبة إلى التطوّرات الاجتماعية - الثقافية عمومًا. وبذلك أيضًا قد تمّ تثبيت المضمار الذي في داخله يمكن عوالم الحياة التاريخية أن تتنوّع. وبالطبع فإن هذه **التقييدات البنيوية** تترك مسائل **ديناميكا التطور** على حالها لم تُمسّ. وهي لا يمكن أن تتمّ معالجتها من دون لجوء إلى شروط جانبية عارضة، من دون تحليل علاقات التبعية بين التحوّل الاجتماعي - الثقافي والتغييرات في إعادة الإنتاج المادّي. ومع ذلك فإن حقيقة أن التطوّرات الاجتماعية - الثقافية تخضع للتقييدات البنيوية للفعل التواصلي يمكن أن يكون لها مفعول نسقي معين. لا يحقّ لنا بلا ريب أن نتكلّم على منطق تطوّري، في معنى التراث النظري الذي يعود إلى بياجيه، والذي لا يزال يحتاج إلى توضيح، إلا عندما تتنوّع بنى عوالم الحياة التاريخية في المضمار المعرَّف عبر شكل التفاعل، ليس على نحو عرضي، بل في تبعية لمسارات التعلّم، وبالتالي في شكل موجّه. إن **تنوّعًا موجّهًا في بنى عالم الحياة** إنما يكون موجودًا على سبيل المثال عندما يمكننا أن نجلب التغييرات ذات الدلالة على صعيد التطوّر تحت زاوية التمايزات البنيوية بين الثقافة والمجتمع والشخصية. ومسارات التعلم سوف ينبغي على المرء أن يصادر عليها من أجل تمايز بنيوي كهذا في عالم الحياة[48] إذا ما أمكن أن نبرهن على أن ذلك يعني نموًّا في العقلانية.

إن فكرة أَلْسَنَة (Versprachlichung)[49] المقدّس قد استُخدمت لدينا بوصفها خيطًا هاديًا من أجل تأويل مستند كهذا إلى ميد ودوركهايم. وهذه الفكرة يمكننا الآن أن نعيد صياغتها على النحو التالي. كلّما كانت المكوّنات البنيوية لعالم الحياة والمسارات التي تساهم في الحفاظ عليها، متمايزة، دخلت سياقات التفاعل أكثر فأكثر تحت شروط تفاهم محفَّز عقلانيًا، وبالتالي تحت شروط تكوين إجماع يرتكز **في آخر المطاف** على سلطة أفضل حجّة. وإن مشروع ميد الطوباوي عن

(48) «في عالم الحياة» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 159). (المترجم)

(49) «البناء اللغوي»، «التخريج اللساني»، «التلسين» ...إلخ. (المترجم)

الخطاب الكوني تعرّفنا إليه - إلى حد الآن - في المضمار المخصوص لجماعة تواصلية تسمح من جهة أولى بتحقيق الذات، ومن جهة أخرى، بحجاج أخلاقي. بيد أنه وراء هذا إنما توجد الفكرة الأكثر كونية عن حالة حيث لم تعد إعادة إنتاج عالم الحياة **تمرّ** عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم، بل هي **تُفرَض** على الأعمال التأويلية للفاعلين. يُحيل الخطاب الكوني على عالم حياة مؤمثَل، يعيد إنتاج نفسه بفضل آلية تفاهم، مخلَّصة[50] على نطاق واسع من السياقات المعيارية، وتمّ تحويلها بناءً على مواقف - نعم/ لا محفّزة عقلانيًا. وهذا النوع من منح الاستقلال (Autonomisierung) لا يمكن أن يطرأ إلا بمقدار ما لم تعد إكراهاتُ إعادة الإنتاج المادي محجوبةً خلف قناع فهم معياري أساسي، غير قابل للاختراق عقلانيًا، وبالتالي خلف سلطة المقدّس. إن **عالمَ حياةٍ معقلَنًا** في هذا المعنى لن يعيد إنتاج نفسه أبدًا في أشكال خالية من النزاع، بل إن النزاعات تحدث تحت مسمّياتها **الخاصة**، ولن تعود مخفية في ثنايا القناعات التي لا تستطيع أن تصمد أمام التحقّق منها بواسطة الخطاب (diskursiv). وفي أي حال، فإن عالم الحياة هذا لن يظفر بشفافية أصيلة إذا لم يسمح إلا بمقامات حيث سوف يمكن الفاعلين البالغين أن يميزوا الأفعال الموجّهة نحو النجاح والأفعال الموجهة نحو التفاهم تمييزًا يبلغ من الوضوح مقدار ما بين استعدادات (Einstellung)[51] محفّزة تجريبيًا ومواقف (Stellungnahme)[52] بواسطة نعم/ ولا محفّزة عقلانيًا.

إن المعالم التاريخية غير المفصّلة التي ساقها ميد ودوركهايم في شأن عقلنة عالم الحياة إنما يمكن أن ننسّقها تحت زوايا نظر ثلاث: التمايز البنيوي في عالم الحياة (أ)، والفصل بين الشكل والمضمون (ب)، والصيرورة الانعكاسية (Reflexivwerden) لإعادة الإنتاج الرمزي.

إضافة (أ) في العلاقة بين **الثقافة والمجتمع** انكشف التمايز البنيوي عبر فك الارتباط المتزايد بين منظومة المؤسسات وصور العالم، وفي العلاقة بين **الشخصية والمجتمع** حصل ذلك عبر توسيع مجال الاحتمالات (Kontingenzspielraum) من

(50) الضمير يعود على «آلية التفاهم» وليس على «عالم الحياة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 159). (المترجم)

(51) في معنى استعداد حاصل، هيئة، حالة ...إلخ. (المترجم)

(52) في معنى التعبير عن «رأي»، التموقع إزاء طرح أو مسألة ...إلخ. (المترجم)

أجل إرساء علاقات بيشخصية، وفي العلاقة بين **الثقافة والشخصية** انكشف لنا أن تجديد التقاليد متوقف في شكل أكثر قوّة دومًا على تقبّل النقد والقدرة على الابتكار لدى الأفراد. وبمنزلة ضرب من نقاط الفرار (Fluchtpunkte)[53] في هذه النزعة التطوّرية، تنتج بالنسبة إلى الثقافة حالةٌ من المراجعة الدائمة للتقاليد المذوَّبة (verflüssigt)[54]، والتي أصبحت متفكّرة، أما بالنسبة إلى المجتمع فتنتج حالةٌ من تبعية الأنظمة المشروعة إلى الإجراءات الصورية لوضع المعايير وتبرير المعايير (Normbegründung)، وأما بالنسبة إلى الشخصية فتنتج حالةٌ حيث يتمّ تحقيق الاستقرار المضبوط ذاتيًا في شكل مستمرّ لهوية أنوية (Ich-Identität) عالية التجريد. هذه النزعات لا يمكنها أن تنجح في مسعاها إلا بمقدار ما أن اتخاذ المواقف نعم/ لا الذي يسند الممارسة التواصلية اليومية، لا **يرجع** إلى توافق معياري يتمّ عزوه (zugeschriben)، بل **ينبع** من مسارات التأويل التعاونية للمشاركين. ولهذا تعلن عن تحرير طاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي.

إضافة (ب) إن التمايز بين الثقافة والمجتمع والشخصية إنما يقابله تمايزٌ بين الشكل والمضمون. **فعلى المستوى الثقافي** تنفصل نوَيات[55] التراث الكافلة للهوية عن المضامين الملموسة، تلك التي كانت لا تزال متشابكة معها في الصور الأسطورية عن العالم. هي تتقلّص إلى عناصر صورية من قبيل مفاهيم عن العالم، مفترضات تواصلية، إجراءات حجاجية، قيم أساسية مجردة، وهلمَّ جرًّا. أما **على مستوى المجتمع** فتتبلور مبادئ كلّية تخرج عن السياقات الجزئية التي لا تزال تلتصق بها في المجتمعات البدائية. وفي المجتمعات الحديثة تفوز مبادئ في النظام القانوني وفي الأخلاق لا تنفكّ تبتعد (immer weniger) في تصميمها عن طراز أشكال الحياة الملموسة. وأما على **مستوى منظومة الشخصية** فإن البنى العرفانية المكتسبة في مسارات التنشئة الاجتماعية ما فتئت تنفصل في شكل أكثر قوة عن مضامين المعرفة الثقافية التي كانت مندمجة معها أوّل الأمر في «الفكر الملموس». والموضوعات التي يمكن أن تتمّ ممارسة المهارات الصورية عليها صارت أكثر فأكثر متغيرة.

---

(53) «نقاط الفرار»... مصطلح في الهندسة الوصفية. (المترجم)
(54) التي تمتّ إسالتها، إذابتها ...إلخ. (المترجم)
(55) نوَيات جمع نواة. (المترجم)

إضافة ج) إن التمايز البنيوي في عالم الحياة إنما يقابله، أخيرًا، تخصيص وظيفي لمسارات إعادة الإنتاج ذات الصلة، ففي المجتمعات الحديثة، تتكوّن منظومات الفعل حيث يتمّ الاشتغال في شكل مهني على المهمات المتخصّصة في التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتربية. وكان ماكس فيبر قد سلّط الضوء على الدلالة التطوّرية في **منظومات الفعل الثقافية** (بالنسبة إلى العلم والقانون والفن). وأكّد ميد ودوركهايم من جانبهما الدلالة التطوّرية للديمقراطية: فإن الأشكال الديمقراطية في تكوين الإرادة السياسية ليست نتيجة انتقال السلطة لمصلحة المؤيدين للمنظومة الاقتصادية الرأسمالية فحسب، بل تنتصر معها أيضًا **أشكال تكوين الإرادة بواسطة الخطاب**. وهذه الأخيرة من شأنها أن تؤثّر في النموّ الطبيعي (Naturwüchsigkeit) للسيادة التي تستمدّ من التقاليد مشروعيتها، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي بها تمكّن العلمُ الطبيعي الحديث وجهازٌ قضائي يدرّسه المختصّون والفنُّ المستقلّ من تهديم النموّ الطبيعي للتقاليد الكنسية. لكن عقلنة عالم الحياة لا تمتدّ إلى مجالات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي فحسب، ومن بين الكلاسيكيين الذين درسناهم، كان دوركهايم هو الذي تصدّى للتطوّرات المتوازية في مجال التنشئة الاجتماعية. ومنذ القرن الثامن عشر، وقع **إضفاء طابع بيداغوجي** (Pädagogisierung) **على مسارات التربية**، حيث جعلت من الممكن وضع منظومة تكوينية معفاة من الوصاية الإجبارية للكنيسة والعائلة. وإن التربية الصورية هي اليوم تصل إلى حدّ التنشئة الاجتماعية للطفولة المبكرة. وكما في حالة منظومات الفعل الثقافية والتكوين السياسي للإرادة الذي يتمّ عبر أشكال الخطاب تعني صورنة (Formalisierung) التربية ليس إعدادًا مهنيًا فحسب، بل **انعكاسًا في اتّجاه** (reflexive Brechung) إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة.

بلا ريب، إن عقلنة متزايدة لعالم الحياة، كما كان قد شخّص ذلك تحت جوانب مختلفة كل من فيبر وميد ودوركهايم، لا تضمن بأي وجه مسارات إعادة إنتاج خالية من الاضطراب. فمع درجة العقلنة لا ينزاح إلا المستوى الذي عليه يمكن أن تطرأ الاضطرابات. ذلك أن نظرية فيبر عن العقلنة الاجتماعية، كما بينت ذلك أطروحاته عن فقدان المعنى وفقدان الحرية، أُعدّت من أجل تشخيص

التطوّرات الخاطئة. وعند ميد توجد أصداء على نقد ما للعقل الأداتي[56]، حتى ولو أن أبحاثه في نظرية التواصل تسوغ في المقام الأوّل عن النشوء السليم (Orthogenese)[57] للمجتمعات المعاصرة. وإن نشوءها المرضي (Pathogenese) هو الهدف المعلن من نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل. لكن تغير شكل الإدماج الاجتماعي مع ذلك لا يستطيع أن يربطه مع درجات تمايز المنظومة بالقدر الكافي من الوضوح بحيث يتسنّى له تفسير «تقسيم العمل في ظل انعدام القوانين»، وبالتالي تفسير الأشكال الحديثة من «الأنوميا» أو انعدام القوانين. إذا ما فهمنا النزاعات التي أرجعها دوركهايم إلى عدم الاندماج الاجتماعي على نحو أعمّ، باعتبارها اضطرابات في إعادة إنتاج ضرب من عالم الحياة متمايز بنيويًا على نطاق واسع، فإن «التضامن العضوي» سوف يمثل أمامنا باعتباره الشكل السوي من الإدماج الاجتماعي داخل عالم حياة معقلَن. ومثل «الأشكال غير السوية»، التي خصّص لها دوركهايم الكتاب الثالث من أبحاثه، يقع على مستوى البنى الرمزية لعالم الحياة.

إنه على مستوى مغاير إنما تقع الآليات المنظوماتية التي أدخلها دوركهايم تحت عنوان «تقسيم العمل». وبذلك يَنفتح إمكان وضع الأشكال الحديثة من الأنوميا أو انعدام القوانين تحت المساءلة، كيف يكون من شأن مسارات تمايز المنظومة أن تؤثّر في عالم الحياة وعندئذ أن تُدخل اضطرابًا على إعادة إنتاجه الرمزي. هكذا أيضًا سوف يمكننا تحليل ظواهر التشيؤ على خطّ النظر في تشوّهات عالم الحياة. وإن التنوير المضاد الذي بدأ مع الثورة الفرنسية إنما يسوّغ القيام بنقد الحداثة التي تشعّبت منذئذ في شكل واسع[58]. إن القاسم المشترك فيه هو القناعة بأن فقدان المعنى، والأنوميا والاغتراب، أمراض المجتمع البرجوازي، أو مابعد التقليدي عمومًا، إنما يمكن ردّها إلى عقلنة عالم الحياة نفسها. وهذا

---

(56) G. H. Mead, *Selected Writings*, Ed. by A. J. Reck (Indianapolis: 1964), p. 296.

(57) «-ortho» بادئة تعني «القويم، الصحيح، العمودي...»، وبالتالي المعنى هو: التكوّن العمودي أو المستقيم للأجيال البشرية من دون أي تأثر بالعوامل الخارجية. (المترجم)

(58) كان هذا التقليد ممثّلًا بين الحربين من طرف مؤلّفين مثل أ. غيلن (A. Gehlen) وم. هايدغر وك. لورنز (K. Lorenz) وك. شميدت (C. Schmitt)، أما اليوم فليس له استئناف على المستوى ذاته إلا في مابعد البنيوية الفرنسية.

النقد اللبق (gewandt) ولكن إلى الخلف هو في مقاربته نقد للثقافة البرجوازية. وإن النقد الماركسي للمجتمع البرجوازي هو على الضدّ من ذلك قد ثبّت أقدامه في علاقات الإنتاج، لأنه يقبل عقلنة عالم الحياة، لكنه يريد تفسير تشوّهات عالم الحياة المعقلَن انطلاقًا من شروط إعادة الإنتاج المادي. وهذا المدخل المادّي إلى اضطرابات إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة يتطلّب نظريةً تعمل بالاستناد إلى قاعدة من المفاهيم الأساسية أوسع نطاقًا من مدخل «عالم الحياة». وينبغي عليها أن تختار استراتيجية نظرية، لا تماهي عالم الحياة مع المجتمع في جملته، ولا تردّه إلى روابط منظوماتية.

بذلك أنقاد هنا إلى الفكرة القاضية، من جهة أولى، بأن ديناميكا التطوّر محكومة عبر أوامر ناتجة من مشاكل التأمين على البقاء (Bestandsicherung)، بمعنى مشاكل إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، ولكن أن هذا التطوّر المجتمعي، من جهة أخرى، يستعمل **إمكانات** بنيوية، ويخضع، من جهته، إلى **تقييدات** (Beschränkungen) بنيوية، هي تتغير في شكل نسقي مع عقلنة عالم الحياة، وذلك في تبعية لمسارات التعلّم ذات الصلة. هكذا، فإن منظور نظرية المنظومات قد تمّ تنسيبُه عبر القبول بأن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تقود إلى تنوّع موجّه في النماذج البنيوية المعرِّفة لبقاء المنظومة.

## (5) حدود السوسيولوجيا الفاهمة التي تماهي بين عالم الحياة والمجتمع

إن «سوسيولوجيا فاهمة» (verstehende Soziologie)، تمكّن انصهار المجتمع في عالم الحياة، تربط نفسها بمنظور التأويل الذاتي للثقافة المبحوث عنها في كل مرة، وهذا المنظور الداخلي من شأنه أن يمحو كل ما يؤثّر من الخارج في عالم حياة اجتماعي - ثقافي ما. وإن المقاربات الاجتماعية - الثقافية على الخصوص، التي تنطلق من مفهوم ثقافوي عن عالم الحياة، تورّط نفسها في الاستنتاجات الخاطئة لضرب من «المثالية الهرمينوطيقية» (فيلمر) (Wellmer). أما الطرف الآخر لها، فهو نزعة وصفانية منهجية تمتنع من الادعاءات التفسيرية المبرَّرة لتكوين نظرية في العلوم الاجتماعية[59]، وهذا يصحّ قبل كل شيء على التنويعات الفينومينولوجية

(59) = Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), and A.

واللسانية والإثنو-منهجية لضرب من السوسيولوجيا الفاهمة التي لا تتجاوز عادةً الصياغات المتكررة لمعرفة يومية مبتذلة بهذا القدر أو ذاك.

إن المجتمع إنما يقدّم نفسه، من المنظور الداخلي لعالم الحياة، باعتباره شبكة من التعاونات التي تتمّ بواسطة التواصل[60]. لا يعني ذلك أن كل الأشياء العارضة، كل التبعات غير المتوقعة، كل التنسيقات والنزاعات الفاشلة سوف يتمّ طردها. لكن ما يربط الأفراد المنشّئين اجتماعيًا ويؤمّن الاندماج في المجتمع إنما هو نسيجٌ من الأفعال التواصلية التي لا يمكن أن تنجح إلا في ضوء التقاليد الثقافية - وليس أي آلية منظوماتية تقع خارج منال (entzogen) المعرفة الحدسية للأعضاء المنتمين. إن عالم الحياة، الذي يبنيه الأعضاء المنتمون انطلاقًا من التقاليد الثقافية المشتركة، له ماصدقٌ مشترك (koextensiv) مع المجتمع، وهو يجذب كل السيرورات الاجتماعية داخل شعاع المسارات التأويلية التعاونية. كذلك هو يضفي على كل ما يقع داخل المجتمع شفافية الشيء الذي يستطيع المرء أن يتكلّم حوله - حتى ولو كان المرء لا يفهمه (بعدُ). وإذا ما تصوّرنا المجتمع بهذه الطريقة فإننا نقبل بثلاثة افتراضات (Fiktionen): نحن نلمّح إلى استقلالية الفاعلين (أ)، وعدم تبعية الثقافة (ب) وشفافية التواصل (ج). وهذه الافتراضات الثلاثة منصهرة في قواعد (Grammatik) السرديات وتعود إلى الظهور في سوسيولوجيا فاهمة، وثقافوية في شكل أُحادي.

في شأن أ) من حيث هم أعضاء منتمون إلى عالم حياة اجتماعي - ثقافي معين يستوفي الفاعلون في شكل أساسي شروط (Präsuppositionen) المشاركين في التواصل المؤهَّلين (zurechnungsfähig)[61]. والأهلية (Zurechnungsfähigkeit)[62] تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه نفسه بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، ومن هذا الاعتبار لا ينتج بالطبع أن نسيج التفاعلات، الممتدّ عبر الأمكنة الاجتماعية

Ryan, «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, , W. G. Runciman and O. Skinner (eds.), = *Philosophy, Politics and Society* (Cambridge: 1972), vol. 4.

(60) في الترجمة الإنكليزية يوجد كلام غير وارد في النص الألماني الذي بين أيدينا: «... مع علاقات استراتيجية وقطائع متضمّنة فيها» (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 148). (المترجم)

(61) المكلّفون، القادرون على التمييز. (المترجم)

(62) الأهلية (القانونية، الأخلاقية ...إلخ). (المترجم)

والأزمنة التاريخية، لا يمكن أن تُفسَّر إلا انطلاقًا من النوايا والقرارات التي يتخذها المشاركون. لا يتحكّم الفاعلون في مقامات فعلهم تحكّمًا كاملًا أبدًا. هم لا يسيطرون لا على إمكانات التفاهم والنزاعات الخاصة بهم، ولا على نتائج أفعالهم واستتباعاتها، إنهم - وفق عبارة فيلهلم شاب (Wilhelm Albert Johann Schapp)[63] - **متورطون في تواريخهم**[64] سوى أن المحيط الذي يجدونه سلفًا في كل مرة يقدّم إليهم مقامًا في نطاقه هم يتوجّهون، ويحاولون السيطرة عليه بحسب رؤاهم ونواياهم. ولكن عندما يتكوّن المجتمع في شكل حصري من العلاقات التي تنخرط فيها الذوات الفاعلة في شكل مستقلّ الواحدة مع الأخرى، فإنه تنشأ الصورة المتعلقة بمسارٍ من التنشئة الاجتماعية هو يتحقق بإرادة أعضائه البالغين ووعيهم.

في شأن ب) يشير مفهوم عالم الحياة فضلًا عن ذلك إلى عدم تبعية الثقافة إلى الإكراهات الخارجية. فإن القوة الآمرة للثقافة إنما ترتكز على قناعة الفاعلين، الذين يستعملون ويختبرون ويستكملون خطاطات التأويل والتقويم والتعبير الموروثة (überlifert)[65]. ومن وجهة نظر الذوات الفاعلة في شكل تواصلي لا يمكن لأي سلطة **غريبة** أن تختبئ وراء الرمزية الثقافية. إن عالم الحياة إنما يشكّل في مقام الفعل أفقًا لا يمكن اختراقه، إنه كلّية (Totalität) بلا جانب آخر. وبالنسبة إلى المنتمين إلى عالم حياةٍ اجتماعي - ثقافي يكون على وجه الدقة ممّا لا معنى له أن نسأل ما إذا كانت الثقافة التي في ضوئها يتناظرون مع الطبيعة الخارجية والمجتمع والطبيعة الباطنية، **تابعة** في شكل إمبيريقي إلى شيء آخر.

في شأن ج)، وأخيرًا، فإن المشاركين في التواصل يتلاقون داخل أفق من إمكانات التفاهم غير المحدودة. وما يقدّم نفسه على المستوى المنهجي باعتباره ادّعاء الكونية الخاص بالهرمينوطيقا، يعكس الفهم الذاتي فحسب للعاميين (Laien) الذين يفعلون على نحو موجّه نحو التفاهم. ينبغي عليهم أن ينطلقوا من أنهم، من حيث المبدأ، قادرون على أن يتفاهموا على كل شيء.

---

(63) فيلسوف وعالم قانون ألماني (1884 - 1965). طبق الفينومينولوجيا الهوسرلية على الظواهر الحقوقية. (المترجم)

(64) W. Schapp, *In Geschichten verstrickt* (Wiesbaden: 1976).

(65) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 164). (المترجم)

وبما أنهم يحتفظون بموقف إنجازي، لا يستطيع الفاعلون في شكل تواصلي أن يعوّلوا على تشوّه نسقي في تواصلهم، بمعنى على أشكال المقاومة التي تثوي في صلب البنية اللغوية وتحصر مضمار التواصل في شكل خفي. وهذا بالطبع لا يستبعد وعيًا ذا نزعة خطّائية (fallibilistisch)[66]. يعرف المنتمون أنه يمكن أن يضلّوا، ولكن حتى إجماعٌ، يتبين لاحقًا أنه خادعٌ، ويرتكز بادئ الأمر على اعتراف غير قسري (ungezwungen) بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. ومن المنظور الداخلي للمنتمين إلى عالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي لا يمكن أن يوجد إجماع زائف في معنى القناعات المستجلبة بالعنف، إذ ضمن مسار تفاهمٍ شفّاف في أسسه، وهو شفّاف بالنسبة إلى المشاركين أنفسهم، لا يمكن أن يستوطن أي عنف.

نستبصر هذه الافتراضات الثلاثة مجرّد أن نزيل المماهاة بين المجتمع وعالم الحياة. وهي ليست قاهرة إلا ما دمنا نقبل أن يتمّ إدماج المجتمع **حصريًا** تحت مقدّمات الفعل الموجّه نحو التفاهم. هكذا يبدو الأمر بالنسبة إلى المنتمين إلى عالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي. لكن أفعالهم الموجّهة نحو هدفٍ ما هي في الواقع ليست منسّقة (koordiniert) عبر مسارات التفاهم فحسب، بل أيضًا عبر روابط وظيفية، ليست مقصودة من طرفهم وكذلك ليست مدرَكةً داخل أفق الممارسة اليومية في أغلب الأحيان. وإن السوق هي في المجتمع الرأسمالي أهمّ مثال حول تعديل خال من المعايير لسياقات التعاون. تنتمي السوق إلى الآليات المنظوماتية التي تحقق استقرار سياقات الفعل غير المقصودة عبر الشبكة الوظيفية المؤلفة من **تبعات الأفعال**، في حين أن آلية التفاهم هي تناغم بين **توجّهات** الفعل لدى المشاركين الواحد إزاء الآخر. ولهذا السبب كنت قد اقترحت أن أميز بين **الإدماج الاجتماعي وإدماج المنظومة**: أحدهما يصل (ansetzen) بتوجّهات الفعل، أما الآخر فهو يصل عبرها (hindurchgreifen). في إحدى الحالتين تكون منظومة الفعل مدمَجة عبر إجماع ما سواء أكان مضمونًا في شكل معياري أم منشودًا في شكل تواصلي. أما في الحالة الأخرى فهي مدمَجة عبر تحكّم غير معياري في القرارات الفردية غير المنسّق بينها في شكل ذاتي.

---

(66) القول بقابلية الخطأ. (المترجم)

أما إذا ما فهمنا إدماج المجتمع حصريًا بوصفه **إدماجًا اجتماعيًا**، فنحن نختار استراتيجية مفهومية، تنطلق، كما بينا ذلك، من الفعل التواصلي وتبني المجتمع باعتباره عالمَ حياةٍ. وهي تربط تحاليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الداخلي للمنتمين إلى المجموعات الاجتماعية وتوجب أن يقترن الفهم الخاص على المستوى الهرمينوطيقي بفهم المشاركين. هكذا تظهر عملية إعادة إنتاج المجتمع بوصفها ضربًا من المحافظة على البنى الرمزية لعالمِ حياةٍ ما. وبذلك لا تضمحلّ مشاكل إعادة الإنتاج المادي بأي وجه، فإن المحافَظة على الحامل المادّي هي شرط ضروري من أجل المحافظة على البنى الرمزية لعالم الحياة نفسه. لكن سيرورات إعادة الإنتاج المادي لا تأتي إلى النظر إلا انطلاقًا من منظور الذوات الفاعلة التي تسيطر على مقاماتها من خلال التوجّه نحو هدفٍ ما - فإن ما يضمحلّ هو كل الجوانب التي تضادّ حدس (kontraintuitiv) السياق الاجتماعي لإعادة الإنتاج. هذا الحدّ يحمل على الوعي بنقدٍ محايث في المثالية الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا الفاهمة.

فإذا نحن، من جهة أخرى، فهمنا إدماج المجتمع باعتباره على وجه الحصر **إدماج المنظومة**، فنحن قد اخترنا استراتيجية مفهومية، تتمثّل المجتمع بحسب نموذج المنظومة المعدّلة ذاتيًا. وهي تربط تحاليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الخارجي لملاحظٍ ما وتضعنا أمام المشكل المتعلق بتأويل مفهوم المنظومة على نحو بحيث يمكن أن يتمّ تطبيقه على روابط الفعل. سوف آتي في الفصل التالي للخوض في أسس البحث في المنظومات في العلوم الاجتماعية، لكن أريد قبل ذلك أن ألاحظ فحسب أن منظومات الفعل تسوغ باعتبارها حالة خاصة من المنظومات الحية. وإن المنظومات الحية تُفهَم بوصفها منظومات مفتوحة، هي تحافظ على بقائها إزاء بيئة غير مستقرة وفائقة التعقيد بفضل مسارات التبادل عبر حدودها. وكل حالات المنظومة هي تؤدّي وظائفها بالنظر إلى المحافظة على المنظومة[67].

---

(67) T. Parsons, «Some Problems of General Theory,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 34,

وكذلك: H. Willke, «Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsysteme,» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 30 (1978), pp. 228 ff.

بلا ريب، لا يمكن أن نقرن على نحو سلس عملية مفهمة (Konzeptualisierung) المجتمعات بعملية مفهمة المنظومات العضوية، ذلك أن النماذج البنيوية لمنظومات الفعل، على خلاف النماذج البيولوجية، غير متاحة للملاحظة، وينبغي أن يتمّ فتحُها (aufgeschlossen) في شكل هرمينوطيقي، أي انطلاقًا من المنظور الداخلي للمنتمين. وإن الكيانات التي يجب، من المنظور الخارجي لملاحظ معين، أن يتمّ إدراجها تحت مفاهيم نظرية المنظومات، ينبغي **قبل كل شيء** أن تُحدَّد هويتها بوصفها عوالم الحياة الخاصة بمجموعات اجتماعية وأن تكون مفهومة في بناها الرمزية. ومن القوانين الخاصة (Eingengesetzlichkeit) التي تحكم إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة التي كنّا قد ناقشناها من زوايا نظر إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، إنما تنتج خصوصًا **التقييدات الداخلية** بالنسبة إلى إعادة إنتاج مجتمع ما، نحن من الخارج لا نستطيع أن نعتبره إلا منظومة محافظة على حدودها. إن البنى المهمة للبقاء التي من خلالها يمكن هوية مجتمع ما أن تقف أو تسقط، لأنها بنى مكوّنة لعالمِ حياةٍ ما، متاحة حصريًا أمام تحليلٍ قائم على إعادة البناء (rekonstruktiv) يأخذ منطلقه من المعرفة الحدسية للمنتمين.

إن المشكل الأساسي بالنسبة إلى أي نظرية في المجتمع، أي كيف يمكن أن يتمّ الوصل في شكل مرضٍ بين هاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين المشار إليها عبر مصطلحي «المنظومة» و«عالم الحياة»، أودّ أن أؤجّله وألا أضطلع به إلا في علاقة مع مناقشة مفصّلة لأعمال بارسونز. إلى حدّ هذا الموضع، أكتفي بمفهوم مؤقّت عن المجتمع بوصفه منظومة ينبغي أن تستوفي شروط الحفاظ على عوالم الحياة الاجتماعية - الثقافية. والصيغة التي تقول بأن المجتمعات تمثّل سياقات فعل **مستقرّة في شكل منظوماتي** خاصة بمجموعات **مدمَجة في شكل اجتماعي**، تحتاج بلا ريب إلى تفسير أدقّ، في الوقت الحاضر ينبغي على المقترح الاستكشافي أن يعتبر المجتمع بمنزلة كيانٍ، يتمايز في مجرى التطور سواء بوصفه منظومة أم بوصفه عالمَ حياةٍ. وإن تطوّر المنظومة إنما يُقاس بحسب زيادة قدرة مجتمع ما على التحكّم[68]، في حين أن الانفصال بين الثقافة والمجتمع والشخصية هو يشير إلى درجة تطوّر عالمِ حياةٍ ما مهيكَل على نحو رمزي.

---

(68) A. Etzioni: «Elemente einer Makrosoziologie,» in: W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels* (Köln: 1969), pp. 147 ff., and *The Active Society* (New York: 1968), pp. 135 ff.

## –2–

# فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة

إن التصوّر الموقّت للمجتمع، الذي أقترحه، يتميز في شطر منه من تصوّر بارسونز تميزًا جذريًا. ففي فترة النضج أعاد بارسونز تأويل المكوّنات البنيوية لعالم الحياة، نعني الثقافة والمجتمع والشخصية، في إطار منظومات أفعال تكوِّن بعضها بالنسبة إلى بعض ضروبًا من العوالم المحيطة أو البيئات (Umwelten). وإن تصوّر عالم الحياة الذي تمّ الظفر به من زاوية مفاهيم نظرية الفعل، إنما أدرجه بارسونز من دون مشقّة تحت مفاهيم نظرية المنظومات: فمن المكوّنات البنيوية لعالم الحياة تتولّد، كما سوف نرى ذلك بالتفصيل، منظومات فرعية عن «منظومة فعل عامّة»، إليها، مع «منظومة السلوك»، يُعزى أيضًا الحامل النفسي لعالم الحياة. ومن خلال مقترحي أودّ بعين الضدّ من ذلك أن آخذ في الحسبان الفرقَ المنهجي بين الملاحظة الداخلية والملاحظة الخارجية الذي هو مرتبط بهاتين الاستراتيجيتين المفهوميتين.

يبدو الأمر، من منظور المشاركين الخاص بالمنتمين لعالمِ حياةٍ ما، وكأن السوسيولوجيا المتوجّهة بحسب نظرية المنظومات هي لا تتعلقَ إلا بواحد فقط من مكّونات عالم الحياة، وذلك يعني بمنظومة المؤسّسات، تلك التي تشكّل الثقافة والشخصية بالنسبة إليها مجرّد عوالم محيطة. أما من منظور الملاحظ في إطار نظرية المنظومات، فإن الأمر يمثُل على نحو معاكس، كأن تحليل عالم الحياة ينحصر في تلك المنظومة التي هي، من بين المنظومات الاجتماعية

الفرعية، متخصّصة في الحفاظ على النماذج البنيوية (pattern-maintenance)[1]، وإن مكوّنات عالم الحياة هي من هذه الزاوية مجرّد تمايزات في هذه المنظومة الاجتماعية الفرعية، المعرّفة أو المحدّدة للبقاء (bestanddefinierend). ولكن لعللٍ منهجية واضحة سلفًا لا يمكن نظرية منظوماتية عن المجتمع[2] أن تكون مكتفيةً بذاتها. إن البنى العنيدة (eigensinnig)[3] لعالم الحياة التي تُخضع الحفاظ على المنظومة إلى تقييدات داخلية، إنما تحتاج إلى مقاربة من نوع نظرية التواصل (kommunikationstheoretisch)[4]، تستمدّ المعرفة ماقبل النظرية (vortheoretisch)، من المنتمين إليه. وفضلًا عن ذلك، فإن الشروط الموضوعية التي تحتها تكون موضعةُ عالم الحياة بالاستناد إلى نظرية المنظومات أمرًا مطلوبًا، وهي ذاتها لم تنشأ إلا في مجرى التطور الاجتماعي. وهذه السيرورة تتطلّب نمطًا من التفسير لا يتحرك داخل منظور المنظومات.

أنا أفهم التطوّر الاجتماعي باعتباره سيرورةَ تمايزٍ من درجة ثانية: المنظومة وعالم الحياة أمران يتمايزان، حين يزداد تعقّد أحدهما تزداد عقلانيةُ الآخر، وليس على أساس أن أحدهما يتميز بوصفه منظومة والآخر بوصفه عالم حياة فحسب[5]، بل هما يتمايزان في الوقت ذاته الواحد من الآخر. وفي السوسيولوجيا، جرى العرف على التمييز بين مستويات التطوّر الاجتماعي سواء في المجتمعات القبلية أم المجتمعات التقليدية أم المنظّمة في شكل دولة أم المجتمعات الحديثة (التي تمتلك منظومة اقتصادية واسعة التمايز) (ausdifferenziert). ومن حيث جوانب المنظومة، يمكن هذه الأطوار (die Stufe) أن تُخصَّص عبر آليات منظوماتية تطرأ

(1) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(2) «عن المجتمع» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 168). (المترجم)

(3) المتشبّثة برأيها، المستبدّة بنفسها. (المترجم)

(4) وليس «هرمينوطيقية» (hermeneutic) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 153). (المترجم)

(5) «وليس على أساس أن أحدهما يتميز بوصفه منظومة والآخر بوصفه عالم حياة فحسب» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 168). (المترجم)

في شكل جديد في كل مرة وعبر مستوى (das Niveau) من التعقّد من جنسها. وعلى هذا الصعيد (die Ebene) من التحليل، يحدث فكّ الارتباط (Entkoppelung) بين المنظومة وعالم الحياة على نحو بحيث إن عالم الحياة الذي هو في بادئ الأمر يشترك في الماصدق (koextensiv) مع منظومة مجتمعية قليلة التمايز، إنما يتمّ إنزاله أكثر فأكثر دومًا إلى رتبة منظومة فرعية في جوار منظومات أخرى. ومن ثمّ وعلى نحو أوسع نطاقًا دومًا، تنفصل الآليات المنظوماتية عن البنى الاجتماعية، التي عبرها يتمّ الإدماج الاجتماعي. إن المجتمعات الحديثة من شأنها أن تبلغ، كما سوف نرى، درجة من التمايز في المنظومة حيث توجد منظّمات، أصبحت مستقلة بنفسها، في ارتباط الواحدة مع الأخرى عبر وسائط تواصلية منزوعة اللغة (Entsprachlicht). وهذه الآليات المنظوماتية تتحكّم في تبادل اجتماعي مستقلّ في شكل واسع عن المعايير والقيم، وخصوصًا تلك المنظومات الفرعية من الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية التي كان بحسب تشخيص فيبر قد استقلّت بذاتها (verselbständigt) عن أسسها الخلقية – العملية.

في الوقت ذاته بقي عالم الحياة هو المنظومة الفرعية التي تعرّف أو تحدّد بقاء منظومة المجتمع في جملتها. ولهذا فإن الآليات المنظوماتية تحتاج إلى ترسيخ في صلب عالم الحياة – ينبغي أن تتمّ مأسَسُتها. وهذه المأسسة للمستويات الجديدة في تمايز المنظومة يمكن أيضًا أن يتمّ إدراكها من المنظور الداخلي لعالم الحياة. وفي حين أن تمايز المنظومة في المجتمعات القبلية لا يقود إلا إلى أن تصبح البنى المكوّنةُ لمنظومةِ قرابةٍ معينة أكثرَ تعقيدًا على الدوام، فإن ما يحدث على مستويات عليا من الإدماج هو أن تتكوّن بنى اجتماعيةٌ جديدة، وخصوصًا الدول والمنظومات الفرعية المحكومة عبر وسائط. إن الروابط المنظوماتية، التي هي، في درجة دنيا من التمايز، لا تزال متشابكة في شكل حادّ مع آليات الإدماج الاجتماعي، إنما هي تتكاثف وتتشيأ في المجتمعات الحديثة في شكل بنى متحلّلة من المعايير. وإزاء منظومات الفعل، المنظّمة في شكل صوري، المحكومة عبر مسارات تبادل ومسارات سلطة، يتصرّف الأعضاء كما إزاء قطعة من الواقع الجاري في شكل طبيعي (naturwüchsig) – ففي المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية[6]

(6) «للفعل العقلاني بمقضى غاية» وليس «المحكوم بوسائط» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 154). (المترجم)

يتخثّر المجتمع[7] إلى حدّ التحوّل إلى طبيعة ثانية. بلا ريب يستطيع الفاعلون أن يخرجوا دومًا عن التوجّه نحو التفاهم وأن يأخذوا موقفًا استراتيجيًا وأن يموضعوا سياقات معيارية على نحو يحوّلها إلى شيء داخل العالم الموضوعي، ولكن في المجتمعات الحديثة، إنما تنشأ دوائر من العلاقات الاجتماعية ذات الشكل التنظيمي والمحكومة بوسائط، لم تعد تسمح بالمواقف المطابقة للمعايير وبالانتماءات الاجتماعية المشكِّلة للهوية، بل إن هذه تتراجع إلى الهامش.

يميز ن. لومان بين ثلاثة أصعدة من الإدماج أو ثلاثة مستويات من التمايز داخل المنظومة: مستوى **التفاعلات البسيطة** بين الفاعلين الحاضرين، ومستوى **التنظيمات** التي تتشكّل عبر العضويات (Mitgliedschaften) المتوفرة، وأخيرًا مستوى **المجتمع عمومًا**، والذي يضمّ كل التفاعلات التي يمكن بلوغها في الأماكن الاجتماعية والأزمنة التاريخية، أي التي هي متاحة بالقوة[8] تفاعلات بسيطة، ومنظمات صارت مستقلة ومترابطة عبر الوسائط، والمجتمع، تشكّل معًا تراتبية منبسطة في شكل تطوّري، من منظومات الفعل المتداخلة بعضها في بعض، هي تأخذ مكان «منظومة الفعل العامة» لدى بارسونز. وإنه لذو أهمّية أن لومان يردّ الفعل بهذا الشكل على ظاهرة فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، كما تنكشف من منظور عالم الحياة نفسه: إن الروابط المنظوماتية داخل المجتمعات الحديثة، المكثّفة في الواقع التنظيمي، إنما تظهر بوصفها مقطعًا مشيأً من المجتمع، مستوعبًا في الطبيعة الخارجية، يتغلغل ما بين مقام الفعل وأفق عالم الحياة الذي من شأنه في كل مرة. إن لومان قد أقنَم (hypostasiert) عالم الحياة المدحور وراء المنظومات الفرعية المعدّلة بوسائط، والذي لم يعد يرتبط مباشرة بمقامات الفعل، بل يشكّل خلفية بالنسبة إلى منظومات الفعل المنظّمة فحسب، أقنمه وحوّله إلى «مجتمع».

إن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة لا يمكن أن يُتصوَّر بمنزلة سيرورة تمايز من درجة **ثانية** ما دمنا نتمترس إما وراء منظور المنظومة وإما وراء

(7) المجتمع هو الذي يتخثّر وليس «المنظومات الفرعية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 169). (المترجم)

(8) N. Luhmann, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft,» in: *Soziologische Aufklärung* (Opladen: 1975), vol. 2, pp. 1 ff.

منظور عالم الحياة، بدلًا من أن نحوّلهما أحدهما في صلب الآخر. ولهذا أريد أن أحاول تحليل الروابط التي توجد بين تزايد التعقيد في المنظومة من جهة وعقلنة عالم الحياة من جهة أخرى. أريد بادئ الأمر أن أفحص عن المجتمعات القبلية باعتبارها عوالم حياة اجتماعية - ثقافية (1) وباعتبارها منظومات معدّلة ذاتيًا (2)، وذلك من أجل التدليل على التشابك الحاد بين الإدماج في المنظومة والإدماج الاجتماعي، والذي لا يزال موجودًا على هذا المستوى من التطوّر. ثمّ أريد أن أصف أربع آليات هي تأخذ زمام المبادرة في شكل تطوري الواحدة تلو الأخرى، وتؤدي في كل مرة إلى مستويات جديدة من الإدماج (3). وكل طور جديد من تمايز المنظومة يحتاج بلا ريب إلى قاعدة مؤسساتية متبدّلة، وبالنسبة إلى هذا التحويل يأخذ تطوّر القانون والأخلاق على عاتقه وظيفة النبراس الهادي (4). إن عقلنة عالم الحياة يُمكن أن تُفهَم باعتبارها تحريرًا متتاليًا لطاقة العقلانية الكامنة في الفعل التواصلي. وفي حين أن الفعل الموجّه نحو التفاهم إنما يكتسب استقلالًا بذاته أكبر فأكبر دومًا عن السياقات المعيارية، فإن آلية التفاهم اللغوي، المطالَب بها على نحو أكبر فأكبر دومًا والمنهكة في آخر المطاف، يتمّ تعويضها من جهة أخرى بوسائط تواصلية منزوعة اللغة (5). فإذا ما استنسخنا هذه النزعة نحو فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، على مستوى تاريخ نسقي عن أشكال التفاهم، اتّضح لنا وجه السخرية التي لا مردّ لها في مسار التنوير عبر تاريخ العالم: إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تمكّن من زيادة في تعقّد المنظومة، والذي يتضخّم على شاكلة بحيث إن ضرورات (Imperative) المنظومة المطلقة العنان من شأنها أن تضرب القدرة على إدراك عالم الحياة التي تحوّلت بسببها إلى شيء أداتي.

## (1) المجتمعات القبلية بوصفها عوالمَ حياةٍ اجتماعية - ثقافية

يجد مفهوم عالم الحياة الخاص بالمجتمع مرتكزًا إمبيريقيًا له في أكثر الظن في المجتمعات القديمة، حيث تستطيع بنى التفاعلات التي تتمّ بتوسّط اللغة والمهتدية بمعايير، في الوقت ذاته، أن تشكّل البنى الاجتماعيةَ الحاملة. وإن نمط المجتمعات الصغيرة السابقة على الدولة، تلك التي كان الأنثروبولوجيون الاجتماعيون الإنكليز قبل كل شيء هم من درسوها في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأستراليا، هو نمط يتميز من النمط المثالي الذي بناه دوركهايم عن مجتمع

بدائي، يكاد يكون متجانسًا، ومستقرّا بإطلاق تقريبًا، عبر تعقّد كبير حاصل بعدُ على أنحاء شتّى، وعبر ديناميكية اجتماعية مدهشة[9]، ومع ذلك فإن المجتمعات القبلية المتبقية، والتي اصطدم بها علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيون في أعقاب الاستعمار، هي تشبه الصورة التي رسمها دوركهايم عن مجتمعات مقطعية (segmentär) ذات وعي جمعي واضح المعالم. ولهذا استطاع لوكمان أن يؤسّس تعميماته السوسيولوجية في شأن المجتمعات القديمة على مفهوم عالم الحياة، من دون الدوس على المادّة الإمبيريقية. وإن النمط المثالي الذي رسمه (idealtypische Skizze) إنما «يهدف إلى البرهنة على الانسجام القوي في العلاقة بين المؤسسة ورؤية العالم (Weltansicht) والشخص، إذ إن رؤية العالم، من حيث هي مُمَوْضَعة اجتماعيًا، هي في الوقت ذاته قريبة من الأشخاص. وهو يُدمج النظام المؤسساتي في ضرب من وحدة المعنى ويمنح في الوقت ذاته إلى البيوغرافيا الفردية سياقًا للمعنى متجاوزًا للمقامات. وإن بنى المعنى، المُمَوْضَعة اجتماعيًا، تتساوق بمقدار كبير مع البنى الذاتية المفيدة للبيوغرافيا الشخصية. وإن رؤية العالم تغطّي البنية الاجتماعية بكاملها وتظلّ في الوقت ذاته مرتبطة ارتباطًا وثيقًا مع الروتين اليومي للأفعال. وتجد نماذج الفعل، المطبوعة مؤسّساتيًا، وتأويلُها (...) تلازمَهما (Korrelat)[10] في بناء الهياكل الذاتية المفيدة وإدماجها في سياق المعنى الخاص بهوية شخصية معينة. ولرؤية العالم المستقرّة مؤسّساتيًا من جهتها، مقبولية (Plausibilität)[11] عالية وقاهرة»[12].

---

(9) «ليست المجتمعات المقطعية «مجتمعات أصلية» ولا مجتمعات «بسيطة»؛ ولا حتى بإمكان المرء أن يتصوّرها تصوّرًا له معنى بوصفها مجتمعات توجد في بداية التطوّر. من جهة أخرى، فهي لا تجد نفسها أيضًا في طريق مسدود عن التطوّر الاجتماعي، سواء في إعادة إنتاجها البنيوي أم في توسّعها الجغرافي تظهر بوصفها ديناميكية»، Chr. Sigrist, «Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (eds.), *Gesellschaften ohne Staat* (Frankfurt am Main: 1978), vol. 1, p. 39.

(10) التضايف، الترابط. (المترجم)

(11) استساغة، احتمالية. (المترجم)

(12) K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 151 f.

يراجع: P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 60 ff., and Th. Luckmann, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler, *Neue Anthropologie* (Stuttgart: 1972), vol. 3, pp. 168 ff.

يمكن أن تُنقَل أقوال دوركهايم بيسر تام إلى أنموذج عالم الحياة، وذلك طالما تظلّ البنى الحاملة للمجتمع متاحة في أساسها في شكل حدسي، من منظورات الفعل الخاصة بأعضاء القبيلة البالغين. وهذه هي الحال ما دامت البنى الاجتماعية لم تتخطّ أفق التفاعلات البسيطة، تلك التي تتشابك في أماكن اجتماعية يحيط بها البصر وفي أزمنة قصيرة معرَّفة عبر أجيال متتابعة قليلة. وبالطبع ينبغي أن يكون من الممكن أن تحدث في الوقت ذاته تفاعلات مختلفة في مواضع كثيرة مع مشاركين متغيرين وحول ثيمات (Themen) متغيرة. ومع ذلك تجري كل التفاعلات التي تكون ممكنة بنيويًا في مجتمع كهذا، في سياق عالم اجتماعي بمنزلة تجربة حياة (erlebt) **مشتركة**. وعلى الرغم من تقسيم تفاضلي للمعرفة الثقافية، والذي تدبره المختصون، فإن عالم (das Universum) الأحداث والمبادرات الممكنة هو محدّدٌ جيدًا في المكان والزمان وعلى مستوى الثيمات، وذلك على نحو أن التأويلات المتوفرة في شكل جمعي عن المقام يمكن أن يحفظها بالإجماع كل المشاركين في التفاعل، وعند الحاجة استدعاؤها في شكل سردي. وما زال بإمكان أعضاء القبيلة أن يوجّهوا أفعالهم في الوقت ذاته بحسب مقامات الفعل الراهنة وبحسب أشكال التواصل المنتظرة مع غير الحاضرين. هذا النوع من المجتمع الذي ينبسط بمقدار معين في أبعاد عالم الحياة، هو مجتمع كلّي الحضور (omnipräsent)، وكي نقول ذلك في شكل مغاير: هو يعيد إنتاج نفسه في كل تفاعل فردي باعتباره كلًّا لا يتجزّأ.

إن المشروع المتعلّق بعالمِ حياةٍ يكون متقاسَمًا في شكل جمعي، متجانسًا، هو بلا ريب ضرب من الأَمْثَلَة (eine Idealisierung)، ولكن لو نظرنا على أساس البنى العائلية للمجتمع (Gesellschaftsstrukturen) والبنى الأسطورية للوعي، فإن المجتمعات القديمة تقترب بهذا القدر أو ذاك من هذا النمط المثالي.

تتألّف **منظومة القرابة** من عائلات، هي منظّمة بحسب علاقات النسب (Abstimmung) المشروع. والنواة تكوّنها بحسب القاعدة الجارية مجموعة من الآباء والأبناء من بيت واحد (häuslich)، أي تعيش سوية في الموضع. والعائلات الجديدة تنشأ من طريق الزواج (die Heirat). وإن وظيفة التزاوج (die Ehe) هي أن يضمن للمواليد الجدد، عبر الإلحاق بآباء وأمّهات معترف بهم اجتماعيًا، موضعًا هوويًا قابلًا للتحديد (identifizierbar) داخل الجماعة، وبالتالي منزلة لا لبس فيها.

والمنزلة تعني هنا المكانة داخل مجموعة مكوّنة بحسب خطوط النسب المشروع. أما كيف تنبني هذه السلالات أو مجموعات النسب فذلك يتوقّف على المبادئ التي بحسبها يتمّ تشكّل خطوط النسب. إن مجموعات النسب إنما تكوّن المنظومة المرجعية بالنسبة إلى قواعد الزواج. وهذه القواعد هي بالأساس قواعد الزواج المختلط (exogamisch)، وبالتالي هي تضمن أن يتمّ تبادل النساء بين العائلات ذات النسب المختلف. وتتنوّع قواعد الزواج بناءً على قاعدة مشتركة هي منع نكاح المحارم الذي يمتدّ إلى العلاقات الجنسية بين الآباء والأبناء كما بين الإخوة والأخوات.

إن منظومة علاقات القرابة إنما تكوّن شيئًا من قبيل مؤسسة كاملة. فإن **الانتماءات الاجتماعية** معرَّفة عبر علاقات القرابة، و**التمايزات في الأدوار** هي ليست ممكنة إلا داخل أبعاد القرابة، أي الجنس والجيل والنسب. كذلك فإن حساب علاقات القرابة يثبّت **حدود الوحدة الاجتماعية**. وهو يقسّم عالم الحياة إلى ميادين التفاعل مع الأقرباء وغير الأقرباء. وعلى هذا الجانب من الحدود يخضع السلوك إلى واجب الاستقامة والولاء والدعم المتبادل، وباختصار: إلى واجب الفعل الموجّه نحو التفاهم. إن مبدأ الـ «amity»[13] الذي أدخله ماير فورتس (Meyer-Fortes)، يمكن أن يُفهَم باعتباره المعيار الأكبر الذي يوجب **استيفاء مفترضات الفعل التواصلي في تبادل مع الأقرباء**. وهذا لا يستبعد التنافس والمجادلات والعداوات الكامنة، إلا أنه بالتأكيد يستبعد الفعل الاستراتيجي الصريح: «اثنان من مؤشّرات التمييز الأكثر شيوعًا هما موضع الزواج الممنوع أو المنصوص عليه، ومراقبة النزاع الذي يمكن أن يتسبّب في سفك الدماء. القرابة والصداقة وتنظيم الزواج وتقييد القتال الخطر هي كلّها تشكّل متلازمة واحدة (a syndrome)[14]. وحيثما تكون القرابة قابلة للبرهنة أو مسلَّمًا بها، بقطع النظر عن أسسها، هناك ينبغي أن تسود الصداقة وهذا يفترض فرضَ الزواج، والأكثر شيوعًا تحريمَه، وحظرَ أي نزاع خطر. وبالعكس، حيثما تكون الصداقة هي القاعدة في العلاقات بين العصبيات أو القبائل أو الجماعات، هناك يتمّ استدعاء القرابة أو شبه

(13) بالإنكليزية في النص الألماني. الصداقة (خاصة بين الدول). (المترجم)

(14) مجموعة متلازمة من الأعراض أو من السمات الدالة على أصل واحد. (المترجم)

القرابة بناءً على أسطورة أو ولاء طقوسي أو على ذلك النوع من المؤسسات الذي يشبه القرابة الساخرة (joking relationships)[15] في شرق أفريقيا، وحظرُ نوع القتال الذي ينطوي على نكهة الحرب. وفي المقابل، فإن غير ذوي القربى، أكانوا – من حيث الإقليم – على مقربة أم على مسافة، وبقطع النظر عن الأواصر (affinities) الاجتماعية والثقافية بين الأطراف، هم في أكثر العادة يُتعرَّف إليهم باعتبارهم يوجدون خارج مجال الإيثار (altruism) الموصى به وبالتالي هم يمكن التزوّج بهم، كما أنهم معادون بالقوّة إلى حدّ القتال الخطر (أو كما هي الحال اليوم إلى حدّ رفع دعوى قضائية) في أثناء خصومة ما. ويجري الأمر كما لو أنهم يفكّرون في الزواج والحرب باعتبارهما وجهين من كوكبة واحدة، الضدُّ المباشر لها هو القرابة والصداقة»[16].

من جهة أخرى، فإن الحدود الناشئة عبر حساب علاقات القرابة، ينبغي أن تكون غير عازلة (durchlässig) من أجل أن مجتمعات صغيرة لا يمكنها أن تمارس الزواج المختلط إلا شريطة أن يتمّ أيضًا عقد علاقات قرابة مع قبائل غريبة – نحن نتزوّج من الذين نقاتلهم، على حدّ قول الطالنسيين (Tallensi)[17]: «جماعات مختلفة، حتى تلك التي لها منشأ قبلي أو لغوي مختلف، تستطيع تبادل الأشخاص من طريق الزواج، ويمكن أن تلتحم في مناسبات احتفالية مخصوصة، وذلك – إن صحّ التعبير – من طريق الخلط بين حقول القرابة الخاصة بها. يبدو من ثم أن الرأي القائل بأن **جماعة** (community) أسترالية أو **مجتمعًا** أستراليًا هي – أو هو – منظومة مغلقة (closed)[18]، هو في شطر منه رأي واهمٌ. إن حساب القرابة هو المغلق – بفضل طبيعته نفسها، يمكن المرء أن يحتجّ – وليس أي جماعة بما هي كذلك. إن حساب القرابة، بسبب تحديده الدقيق للمجال، هو الذي يصلح باعتباره الآلية الأساسية لوضع الحدود بالنسبة إلى حقل العلاقات الاجتماعية، الذي هو في

---

(15) ممارسة اجتماعية في بعض بلدان أفريقيا تقوم على الاستهزاء أو السخرية من الأقارب أو من المنتمين إلى العصبية نفسها. وهي تضمّ مظاهر التهكم والتفكّه والمزاح، وحتى الشتيمة على سبيل المزاح، ومن دون أي خطر حقيقي. ويبدو أنها نوع من الترويح عن النفوس. (المترجم)

(16) M. Fortes, *Kinship and Social Order* (Chicago: 1969), p. 234.

(17) Ibid., p. 234.

(18) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 173). (المترجم)

الوقت ذاته حقل القرابة الأقصى والحقل السياسي - الحقوقي الأقصى بالنسبة إلى مجموعة معينة»[19].

إن خطّ النسب المشروع ووازع الزواج المختلط يتكفّلان في الوقت ذاته برسم حدود واضحة، غير مرتبطة ضرورة بإقليم ما، كما أيضًا بمرونة هذه الحدود وبكونها غير عازلة (Durchlässigkeit). وإن الحدود الموسومة على مستوى التفاعل يمكن أن تظلّ قابلة للاختراق (porös)[20] بمقدار ما تعسّر **الصورُ الأسطورية عن العالم** رسم حدود اجتماعية بينة المعالم. وعلى مستوى منظومة التأويل الأسطورية يتمّ، كما سبق أن رأينا، استيعابُ الطبيعةِ الخارجية والباطنية في النظام الاجتماعي، والظواهرِ الطبيعية في العلاقات البيشخصية، والأحداثِ في التلفّظات التواصلية. فمن جهة، يتدفّق عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي في مجرى واحد مع العالم في جملته ويأخذ هيئة نظام موضوعي للعالم، ومن جهة، لا يوجد حال أو حدث أو شخص هو من الغرابة بحيث لا يتمّ إدراجه في السياق الكلّي للتفاعلات أو لا يتمّ تحويله إلى شيء مألوف. وفي إطار صور العالم الأسطورية لا يتمّ التمييز في شكل قطعي بين المجتمع ومحيطه الطبيعي[21]. هكذا، لا يمكن بالتالي أيضًا أن يكون ثمّة مجموعة اجتماعية تكون من الغرابة بحيث إنه لا يمكن أن تجد صلة ما مع منظومة القرابة الخاصة بنا.

إن معايير منظومة القرابة إنما تستمدّ قوّة ملزمة من أسسها الدينية. ولهذا السبب فإن المنتمين إلى قبيلة ما يكوّنون دومًا **جماعة طقوسية** (Kultgemeinschaft)[22]. وفي المجتمعات القبلية ينبغي أن تتمّ المحافظة على صلاحية المعايير الاجتماعية من دون لجوء إلى سلطة العقاب التي تملكها الدولة. إن المراقبة الاجتماعية تحتاج إلى تسويغ (Begründung)[23] ديني مرسَّخ من طريق الطقوس: إذ إن أي

---

(19) Fortes, p. 104.

(20) مسامية، تنفذ منها الأشياء. (المترجم)

(21) Th. Luckmann, «On the Boundaries of the Social World,» in: M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality* (Den Haag: 1970).

(22) «جماعة طقوسية» أو «جماعة شعائرية» أو «تعبّدية»..، وليس «جماعة ثقافية» (communauté culturelle) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 174). (المترجم)

(23) تبرير أو تعليل بواسطة الحجج والدواعي والمبرّرات. وليس «تأسيسًا» بالمعنى الفلسفي التقليدي. (المترجم)

مخالفة ضدّ المعايير المركزية لمنظومة القرابة تسوغ بوصفها تدنيسًا للمقدسات (Sakrileg). أما سلطة العقاب الخارجية المفقودة فإنه يمكن تعويضها بأن رؤية العالم الأسطورية من شأنها أن تشلّ طاقة السلب وطاقة التجديد التي للخطاب، على الأقلّ في المجال القدسي.

لقد سبق أن بينت كيف أن صور العالم الأسطورية تطمس التمييزات بين مقولات العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وكيف أنها لا ترسم أي خطّ واضح بين تأويلات العالم والواقع. إن روابط المعنى الداخلية مختلطة مع الروابط الخارجية بين الأشياء، وينقص مفهومٌ عن الصلاحية غير الإمبيريقية، التي نعزوها إلى التلفّظات الرمزية. إن مفاهيم الصلاحية من قبيل الخلقية والحقيقة هي مفكَّر فيها سوية مع مفاهيم النظام من قبيل السببية والصحّة البدنية. وما دام الفهم الأسطوري للعالم يتحكّم في التوجّهات الحالية للفعل، فإن الفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح لا يستطيعان الانفكاك الواحد عن الآخر، كما أن «لا» (das Nein) التي تصدر عن مشارك في التفاعل هي «لا» تعني بعدُ نقدَ ادّعاء صلاحية ما أو رفضه. إن الأسطورة تقيد الطاقة النقدية للفعل الموجّه نحو التفاهم، كما أنها تسدّ بوجه ما منبع الاحتمالات (Kontingenzen) التي تنبثق عن التواصل نفسه. إن مجال (Spielraum) التدخّلات المجدّدة في التراث الثقافي هو محدودٌ نسبيًا، والعنصر الثقافي منقول في شكل شفوي وممارَس تقريبًا من بُعدٍ. كما أن المرء يكاد لا يميز بين نواة ضامنة لهوية التراث ودائرة محيطة قابلة للمراجعة[24]، إن الأسطورة تسوّغ في كل مضامينها تقريبًا هويةَ القبيلة وهوية أعضائها.

إن تجانس عالم الحياة على نحو شديد الوضوح لا يجوز بلا ريب أن يخدعنا في كون البنية الاجتماعية للمجتمعات القبلية تمنح مجالًا واسعا نسبيًا للتمايزات[25]. الجنس والعمر والنسب هي الأبعاد التي في نطاقها تتمايز الأدوار تمايزًا عميقًا. هذه الأدوار لا تستطيع بعدُ أن تتكثّف (verdichten) في أدوار مهنية. وفي مجتمعات صغيرة ذات تكنولوجيا بسيطة، وعمومًا حالة دنيا في قوى الإنتاج،

---

(24) «كما أن المرء يكاد لا يميز بين نواة ضامنة لهوية التراث ودائرة محيطة قابلة للمراجعة» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 174) (المترجم)

(25) ثمّة مختصر عن ذلك لدى: L. Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, rev. ed. (Oxford: 1972), pp. 54 ff.

لا يقوم تقسيم العمل على مهارات متخصّصة، تتمّ ممارستها طيلة الحياة. ينخرط الرجال في نشاطات عامة، تُبعدهم من البيت، وتتطلّب قوّة بدنية، من قبيل الحرب والصيد والرعي والصيد في البحر والتجارة البحرية ...إلخ، في حين أن النساء إنما شأنها العمل في البيت وفي الحديقة، وغالبًا أيضًا العمل في الحقل. كما يوجد تقسيم مقابل للعمل بين الأجيال: فالأطفال مجرّد أن يستطيعوا المشي، يُدرّبون على أعمال يومية في المنزل أو في الساحة، في حين أن المسنّين، وقبل كل شيء الرجال المسنّين، يأخذون على عاتقهم بالمعنى الأوسع للكلمة مهمّات «سياسية». والإغراءات (Anreize) التي ترغّب في تمايز ما داخل البنية الاجتماعية تظهر قبل كل شيء في ميدان إعادة الإنتاج المادية.

إن منظومات التفاعل إنما تعدّل تبادلاتها مع المحيط الاجتماعي والمحيط الطبيعي عبر التدخّلات المنسَّقة في العالم الموضوعي. ومن منظور المنتمين إلى المجموعة يتعلق الأمر عندئذ بالحفاظ على الحامل المادّي لعالم الحياة، وبالتالي بإنتاج الخيرات وتوزيعها، وبالمهمات العسكرية، وبتسوية النزاعات الداخلية ... إلخ. هذه المهمات تتطلّب تعاونًا، ويمكن أن تتمّ السيطرة عليها اقتصاديًا بهذا المقدار أو ذاك، وبطريقة فعلية إلى هذا الحدّ أو ذاك. بل إنه من أجل القيام ببعض المهمّات البسيطة، من قبيل إعداد حفل أو بناء زورق صغير، إنما ينبغي أن يتمّ التنسيق وفق غاية بين نشاطات مركّبة لأشخاص مختلفين، وينبغي أن يتمّ الأخذ في الاعتبار خيرات الأجانب وخدماتهم. وبمقدار ما يفيد **الاقتصاد في الجهد** و**درجة نجاعة** الوسائل المستخدمة باعتبارهما مقاييس حدسية بالنسبة إلى الحلّ الناجح لهكذا مهمّات، فإنه تظهر إغراءات ترغّب في **التخصيص الوظيفي للأعمال** وفي **تمايز النتائج** من جنسه. بعبارة أخرى، توجد مكافآت على تكيف منظومات التفاعل البسيطة مع الشروط اللازمة من أجل **تعاون قائم على تقسيم العمل**. توجد إغراءات ترغّب في تعديل التفاعلات على شاكلة بحيث إن الأعمال المتخصّصة يمكن أن **تُجمَّع بحسب كفاءة الاختصاص** (kompetent)، وأن نتائج العمل المتمايزة (أو المنتوجات) يمكن أن **تُتبادَل**. إن التجميع الكفء للأعمال المتخصّصة يتطلّب تفويض اختصاص التوجيه (Weisungsbefugnis)[26] أو **السلطة**

(26) صلاحية إعطاء الإرشادات، الحق في إصدار التوجيهات، رخصة إعطاء التعليمات. (المترجم)

إلى أشخاص من شأنهم أن يأخذوا الأعمال التنظيمية على عاتقهم[27]، والتبادل الوظيفي للمنتوجات يوجِبُ إرساء **علاقات تبادل**. هكذا، فإنه ينبغي ألا ينتظر المرء تقسيمًا مطّردًا في العمل إلا في منظومات التفاعل التي أولت عناية كافية إلى **مأسسة سلطة التنظيم وعلاقات التبادل**.

مجرّد أن ندرس التبادل في مجتمع ما مع محيطه الاجتماعي والطبيعي وذلك من **منظور المنظومات**، نُسقط بلا ريب خارج الاعتبار افتراض (Voraussetzung)[28] نظرية الفعل القاضية بأن تركيبةً من النشاطات الغائية القائمة على تقسيم العمل، من شأنها أن تزيد القدرة على التكيف وعلى بلوغ الأهداف في منظومة المجتمع، إنما ينبغي أن تكون **مقصودة** (intendiert) من المشاركين (أو بعضهم). وما يظهر، من منظور المشاركين، باعتباره تقسيمًا للعمل ناجمًا عن المهمّة المطروحة، يعرض، من منظور المنظومة، بوصفه زيادة في التعقّد الاجتماعي. إن القدرة على التحكّم في منظومة فعل معينة هي تنقاس بحسب مساهمة مفاعيل الفعل المستجمعة فحسب، ضمن بيئة محيطة معينة، في الحفاظ على بقاء المنظومة، ولا يهمّ ما إذا كانت الغائية الموضوعية لتبعات الفعل يمكن أن تُردّ إلى الأهداف المحدّدة للذوات المشاركة. وحتى تحت زوايا نظر منظوماتية فإن **علاقات السلطة وعلاقات التبادل** هما البعدان اللذان في نطاقهما تنضبط منظومات التفاعل بحسب مطالب التخصّص الوظيفي للتعاون الاجتماعي. نحن نصطدم بهذين البعدْين، في أي حال، عند البحث عن الآليات التي من خلالها تستطيع المجتمعات القبلية أن توسّع من مستوى تعقّدها داخل المجال الاجتماعي - البنيوي الذي تمّ تثبيته عبر علاقات القرابة.

## (2) المجتمعات القبلية بوصفها منظومات محكومة ذاتيًا

تستطيع الرابطات الأسرية الصغيرة نسبيًا، التي تعمل بتكنولوجيات بسيطة، أن تزيد من تعقّدها، وذلك إما بأن تتمايز من الداخل وإما بأن تندمج بعضها مع بعض في وحدات اجتماعية كبرى. وبما أن هذه الرابطات الأسرية تكشف عن بنية

---

(27) حول مكوّنات التنظيم الاجتماعي في المجتمعات القبلية، يراجع: R. Firth, *Elements of Social Organization* (London: 1971), pp. 35 ff.

(28) مسبَّقة، افتراض مسبّق. (المترجم)

**متشابهة** ولا تنتج إلا **منتوجات متشابهة**، فإن التبادل لا يمكن أن يكون محفَّزًا في المقام الأوّل في شكل اقتصادي، بل على الأرجح ينبغي أن يوجد إكراهٌ معياري هو الذي يمنع **الأوتاركيا** (die Autarkie)[29]، بمعنى الاكتفاء الذاتي عبر استهلاك الخيرات والأعمال الخاصة، ويجبر حتى على تبادل تلكم المنتوجات التي، بسبب قيمتها الاستعمالية، ينبغي ألا يتمّ تبادلها. وللإيفاء بهذا الشرط يكفي الزواج المختلط الذي هو متضمّن في صلب مبدأ التنظيم القائم على القرابة. وذلك ينبغي أن يُفهَم بوصفه معيارًا يُكره على تبادل النساء الصالحات للزواج. فإن العلاقات الثنائية المنتَجة عبر الزواج إنما تؤسّس شبكة من التبادليات (Reziprozitäten) الدائمة التي تمتدّ في أعقاب ذلك إلى البضائع والأشياء الثمينة، وإلى الخدمات والهبات غير المادّية ومظاهر الولاء.

إن تبادل النساء، الذي يتّخذ قواعد الزواج معيارًا له (normiert)، هو ما يجعل **التمايز المقطعي** للمجتمع أمرًا ممكنًا. يستطيع المجتمع أن يزداد **تعقّدًا** من جهة ما تتكوّن، في مجموعات اجتماعية معينة، مجموعاتٌ صغرى، أو من جهة ما تنضمّ وحدات اجتماعية مشابهة إلى وحدات كبرى ذات بنية مجانسة. إن الحركية المقطعية تتطوّر في شكل خطوط، أكانت خطوط الانقسام الخلوي أو خطوط تركيب الخلايا إلى حدّ الرابطات الخلوية. وهي تستطيع بلا ريب أن تردّ الفعل تجاه الضغط الديموغرافي والظروف البيئية الأخرى: وليس ذلك باتجاه **تعقّد أكبر**، بل على خطّ **انشقاق عادم للتمايزات** (entdifferenzierende Absplitterung)، وحيثما يستمرّ التضامن القائم على أساس القرابة تستقلّ المجموعات الصغرى بنفسها[30].

أما في ما يخصّ تهيئة التبادليات الدائمة بين أطراف غريبة بعضها عن بعض في الأصل، فإن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة هو المعادل الوظيفي لتبادل النساء.

---

(29) من اليوناني «αυτάρκειαautarkeia,» (المكتفي بذاته). وهو لفظ مركّب من مقطعين: «autos» (ذاته) و«arkein» (اكتفى). والمعنى هو سياسة اقتصادية قائمة على اكتفاء بلد ما بنفسه من دون أي مبادلة مع بلد آخر. (المترجم)

(30) حول الديناميكية المقطعية، يراجع: Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 21 ff.

وفي بحثه الكلاسيكي حول التبادل الدائري للهدايا القيمة، ولكن غير القابلة للاستعمال حقيقةً، في أرخبيل غينيا الجديدة، بين مالينفسكي[31] كيف أن التبادل الذي تفرضه المعايير، بين نوعين من الأشياء الرمزية (الأساور والقلائد التي لا يتمّ استعمالها مجوهرات) يخلق شراكات ثنائية بين آلاف عدة من الأعضاء من قبائل مختلفة، تعيش متفرقة على إقليم ضخم. ومثل تبادل الكولا (Kulatausch)[32] فإن أعياد التبديد (Vernichtungsfest) (البوتلتش) (Potlatch)، التي لاحظها بُوواس (Franz Boas) لدى الكواكيوتل (Kwakiutl)[33]، أو منظومة المديونية التي لاحظها ليتش (Edmund Leach) لدى شعب الكاشين (Kachin)، إنما يمكن تأويلها باعتبارها أمثلة عن **آلية التبادل**، التي من شأنها أن تحوّل العلاقات الحربية إلى واجبات متبادلة. وفي أي حال، فإن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة أو الاستهلاك الرمزي للأشياء النافعة لا يُستخدَم بغرض مراكمة الثروة بمقدار ما يُستخدَم من أجل التنشئة الاجتماعية، أي من أجل توطيد علاقات الصداقة مع المحيط الاجتماعي وإدماج العناصر الأجنبية في صلب المنظومة الخاصة[34].

إن **التمايز المقطعي** الذي يجري عبر **علاقات التبادل** من شأنه أن يزيد من تعقّد مجتمع من طريق **اصطفاف** (Aneinanderreihung)[35] **أفقي** بين الرابطات المهيكلَة في شكل متشابه. لكن ذلك لا يشجّع بالضرورة على التخصيص الوظيفي للتعاون الاجتماعي[36]، إنه فقط مع **التناضد** (Schichtung)[37] **العمودي** للمجموعات القبلية التي لها خطّ واحد. وتنشأ مظاهر التفاضل في السلطة (Macht)، التي يمكن أن

---

(31) B. Malinowski, «The Circulation Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea,» *Man* (1920), pp. 97 ff.; dtsch. in: Kramer and Sigrist, vol. 1, pp. 57 ff.

(32) هو نظام تبادل للأشياء الثمينة ولكن من دون أي قيمة اقتصادية مباشرة، وهو موجود في شرق غينيا الجديدة. (المترجم)

(33) شعب من الهنود الحمر. تحدّث عنه كلود ليفي شتراوس. (المترجم)

(34) يراجع البحث الكلاسيكي الذي قام مارسيل موس عن الهِبَة:
M. Mauss, «Die Gabe,» in: *Soziologie und Anthropologie* (München: 1975), vol. 2.

(35) في معنى التتالي. (المترجم)

(36) «لكن ذلك لا يشجّع بالضرورة على التخصيص الوظيفي للتعاون الاجتماعي» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 177). (المترجم)

(37) ترتيب الناس في طبقات. والعربية تقول: «أَنْضادُ» الرجل أعمامه وأخواله المتقدّمون في الشرف. (المترجم)

تُستخدَم من أجل القيام بتجميع كفء للأعمال المتخصّصة، نعني من أجل **التنظيم**. وفي المجتمعات القبلية تتكوّن بلا ريب سلطة تنظيمية، ولكن ليس في شكل قوة (Gewalt) سياسية، بل في شكل سمعة (Ansehen) معمّمة. وإن المجموعات القبلية المهيمنة إنما تدين بمنزلتها إلى هيبة (Prestige) مبرَّرة في حكم العادة على نحو جنيالوجي، بالاستناد إلى أصل شريف، ونسب إلهي ...إلخ. ولكن حتى في مجموعات صغيرة من القراصنة الرحّل، تضمّ من خمسين إلى مئة شخص، فإنه يمكن - كما لاحظ ذلك شابيرا (Shapera) - لدى إنسان الأدغال (Bushmännern) الأسترالي أن يتطوّر تقسيم للعمل تحت قيادة رئيس القبيلة: «إن رئيس القبيلة هو الزعيم، ليس في معنى أنه يستطيع أن يتجاوز رأي الناس الآخرين (وهو أمر لن يكون ممكنًا بما أنه ليس له وسائل كفيلة بإجبارهم على القبول بما يرغب فيه)، بل في معنى أنه يُتوقَّع منه أن ينظّم النشاطات التي اتُّخذ القرار في شأنها، فهو الذي يقول للصيادين إلى أين عليهم أن يذهبوا، وعندما يعودون باللحم يقوم بتقسيمه، وهو الذي يقودهم في حركاتهم من حفرة ماء إلى أخرى وفي غزواتهم للعصبيات الأخرى، (bands) وهو الذي يشرف على المفاوضات مع العصبيات الأخرى في شأن مسائل من قبيل السماح لها بدخول إقليمه، أو عقد زواج مع أحد أعضائها، أو تنظيم طقوس مشتركة»[38].

إن تخطيط مفاعيل متراكمة للفعل يتطلّب مناصب مخوَّل لها أن تمارس القيادة، والقرارات الصادرة عن طرف ما ينبغي أن يكون من الممكن عزوُها إلى الكلّ. وتؤمّن المجموعات (Kollektive) قدرتها على الفعل عبر التنظيم، وذلك عندما تضمن أن القرارات الصادرة عن طرف مخوّل للقيادة هي مقبولة من طرف سائر المشاركين في التفاعل وذلك باعتبارها مقدّمات عليها تقوم القرارات الخاصة بهم. ذلك أمر يمكن أن يتمّ البلوغ إليه من طريق **التنضيد** (Stratifikation)[39]. وفي المجتمعات القبلية المنضّدة يدّعي أعضاء المجموعات المنتمون إلى أنساب أعلى شرفًا وأقدم عهدًا حقًّا ما في مناصب الزعامة. إن نظامًا للمنازل [الاجتماعية] (Statusordnung) قائمًا على الهيبة من شأنه أن يسمح باندماج

---

(38) Mair, p. 115.

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(39) في معنى التراتب في شكل طبقات. (المترجم)

قبائل ذات حجم معتبر. وإن أشهر مثال على ذلك هو قبائل النوير (Nuerstämme)[40] التي درسها إيفانز بريتشارد، حيث إن القبيلة المفردة هي وحدةٌ ذات سيادة، تمارس سلطة عليا على إقليمها، ويبلغ تعدادها إلى حدّ ستين ألف عضو، وكل قبيلة تتماهى مع مجموعة «أرستقراطية» حاكمة ذات نسب واحد. ويؤكّد إيفانز بريتشارد أن المجموعات المهيمنة هي تتمتّع في الحقيقة بنفوذ (Autorität) على الرابطات الأسرية «العادية» وتتوفر على سلطة تنظيمية متّصلة بها، ولكن لا هي تمارس السلطة (Macht) السياسية ولا هي تمتلك امتيازًا مادّيًا. وفي حالات أخرى يرتبط تراتب القبيلة أيضًا بطبقات العمر. كذلك هو يهيئ مجالًا تنظيميًا سواء في المناسبات الشعائرية أو في المناسبات الدنيوية من قبيل الإنتاج وقيادة الحروب وتولّي القضاء.

كما أنه قلّما تميل الحركية المقطعية باتجاه نموّ الحجم والزيادة في كثافة السكان، فحسب، كذلك فإن آلية التراتب هي قلّما تكون مرتبطة بشيء مثل مفعول الشقاطة (Sperrklinken): إن مسار بناء تراتبية (Hierarchisierung) في مجموعات النسب هو، كما بينت ذلك أبحاث ليتش (Leach) في بورما[41]، هو قابل للارتداد. فإن التقارير، التي تعود إلى حدّ بدايات القرن التاسع عشر، تثبت الاستقرار الضعيف في حجم الرابطات القبلية في منطقة جبال كاشين (Kachin Hills)، وهي تراوح بين وحدات صغرى مستقلة تتألّف من حوالى أربعة بيوت إلى حدّ مجتمعات كبرى تعدّ 49 مجموعة فرعية، يضم بعضها بدوره مئة قرية في كل واحدة. وكان ماكس غلوكمان قد قارن هذه الحركية في المنظومة مع التراوح الواقع في التوسّع والانكماش في الممالك الأفريقية قبل الغزو الأوروبي[42] وعلى ما يبدو يتناسب تعقّدُ (Komplexität)[43] هذه المنظومات المجتمعية مع الشروط الديمغرافية والإيكولوجية والاجتماعية المتغيرة للبيئة المحيطة، حيث تتمّ سيرورات التمايز وعدم التمايز (Entdifferenzierung) سواء عبر التمايز المقطعي أم عبر التنضيد.

---

(40) قبائل تعيش على النيل في جهة شرق أفريقيا، جنوب السودان. (المترجم)

(41) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: 1964).

(42) M. Gluckmann, «Rituals of Rebellion in South East Africa,» in: *Order and Rebellion in Tribal Africa* (London: 1963), pp. 110 ff.; dtsch. in: Kramer und Sigrist, pp. 250 ff.

(43) في معنى «التراكب» بين البنى أو الطبقات. (المترجم)

لا تضطلع آليةُ التبادل في المجتمعات القبلية بوظائف اقتصادية إلا بمقدار محدود. ومن المؤكّد أنه ثمّة في المجتمعات المنظَّمة غالبًا على اقتصاد الكفاف، بدايات نحو تجارة السوق، حيث يتمّ تبادل البضائع أكثر الأحيان على مسافات كبيرة. ولا يتاجَر ها هنا بأشياء الاستعمال اليومي بمقدار ما يتمّ بالموادّ الخام والمعدّات والمجوهرات. كما أن بعض الأصناف من البضائع، مثل الماشية والألبسة، هي تُستخدَم بعدُ في بعض المناسبات بوصفها شكلًا بدائيًا من المال - وكان كارل بولاني (Karl Polanyi) قد تحدّث عن «special purpose money»[44]. لكن الصفقات الاقتصادية بالمعنى الدقيق هي ليس لها في المجتمعات القبلية أي مفعول بنيوي أساسي. وكما هي حال آلية تكوّن السلطة، كذلك آلية التبادل هي أيضًا لا تكتسب قوّةَ تمايزٍ منظوماتي إلا هناك حيث تقترن مباشرة بالدين وبمنظومة القرابة. **إن الآليات المنظوماتيةً هي ها هنا لم تنفصل عن المؤسسات الناجعة على مستوى الإدماج الاجتماعي**. هكذا، فإن جزءًا مهمًّا من تداول البضائع الاقتصادية إنما يبقى تابعًا لعلاقات الزواج، وأعمال الخدمات هي تُتداوَل غالبًا في الشكل غير الاقتصادي لأعمال المساعدة المتبادلة التي تقتضيها المعايير. إن التبادل الطقوسي للأشياء الثمينة إنما يصلح، كما سبق أن رأينا، من أجل غايات الإدماج الاجتماعي. وفي التجارة الاقتصادية غير النقدية (nicht-monetarisiert) للمجتمعات القديمة لم تتخلّص آليةُ التبادل إلا قليلًا من السياقات المعيارية، بحيث إن أي فصل واضح بين القيم الاقتصادية والقيم غير الاقتصادية ليس ممكنًا إلا بصعوبة[45]. إنه فقط ها هنا، حيث تشكّل آليةُ التبادل في الوقت ذاته جزءًا لا يتجزّأ من منظومة القرابة، إنما هي تستطيع أن تبسط كل ديناميكية التعقّد أو التراكب (Komplexität) المتنامية الخاصة بها.

وفي تبادل النساء، الذي يتّخذ قواعد الزواج معيارًا له، يتطابق الاندماج في المجتمع والاندماج في المنظومة. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى آلية تكوّن السلطة، فهي تعمل داخل أبعاد الجنس والجيل والنسب، المعطاة عبر منظومة القرابة، وهي لا تسمح إلا بتمايزات في المنزلة، تستند إلى الهيبة، وليس إلى امتلاك السلطة السياسية. هذا التشابك بين الاندماج في المنظومة والاندماج في

---

(44) بالإنكليزية في النص الألماني: «المال لأغراض خاصة». (المترجم)

(45) F. Steiner, «Notiz zur vergleichenden Ökonomie,» in: Kramer and Sigrist, vol. 1, pp. 85 ff.

المجتمع، والذي هو سمة نمطية في المجتمعات القبلية، إنما ينعكس أيضًا على مستوى المناهج.

إن الروابط الوظيفية في المجتمعات القديمة هي شفّافة في شكل خاص. وبمقدار ما أنها ليست متاحة على نحو مبتذل من منظور الممارسة اليومية، هي مشفّرة (chiffriert) في الأفعال الطقوسية. وفي هذا الصدد يمنحنا تقرير ماير فورتس عن العيد الكبير (das grosse Fest) لدى الطالنسيين، وهي قبيلة تايلندية، مثالًا رائعًا. ها هنا، وبالتحديد في إطار إعداد فنّي للقاءات واتفاقات شعائرية، يكون التعاون القائم على تقسيم العمل بين مجموعات النسب المنشأة منذ فترة قديمة والمجموعات المهاجرة، التي منها يتمّ انتداب القيادات الدينية أو السياسية من كل واحدة منها، تعاونًا في الوقت ذاته مرئيًا ومشهودًا عليه بأداء اليمين (beschworen)[46]. ومن المحتمل أن النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية استطاعت أن تفرض نفسها في الأنثروبولوجيا الثقافية، لأن الروابط المنظوماتية، في المجتمعات القبلية، تنعكس مباشرة في بنى معيارية.

بما أن منظومة المجتمع، في هذا المستوى من التطوّر، لا تزال تنغمس في شكل واسع في عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي، فإن الأنثروبولوجيا بقيت في الوقت ذاته علمًا تأويليًا (hermeneutisch) بامتياز. وإن المجهودات التأويلية تمّ بلا ريب الحثّ عليها بسبب أن التشابك بين الاندماج في المنظومة والاندماج في المجتمع لا يحفظ فقط السيرورات المجتمعية شفّافة (transparent)، بل من ناحية أخرى من شأنه أن يجعلها أيضًا غير شفافة (undurchsichtig). هذا التشابك، من جهة أولى، يجتذب كل السيرورات المجتمعية في أفق عالم الحياة ويضفي عليها مظهر قابلية الفهم (Verständlichkeit) - حيث إن أعضاء القبيلة يعرفون ماذا يصنعون عندما يؤدّون شعائر (Riten) الصيد والخصوبة والتلقين والزواج. ومن جهة أخرى، فإن البنية الأسطورية للحكايات التي من طريقها يجعل المنتمون إلى القبيلة عالم الحياة الخاص بهم والأعمال الخاصة بهم أمرًا مستساغًا (plausibel)، هي **بالنسبة إلينا** تحديدًا غير مفهومة. إذ يقف عالم الأنثروبولوجيا أمام المفارقة التي تتمثّل في أن عالم الحياة الخاص بمجتمع قديم ينفتح حقًّا في شكل أساسي

(46) يراجع تأويل ذلك لدى: Mair, pp. 237 f.

على المعرفة الحدسية للمنتمين إليه، لكنه في الوقت ذاته، بسبب المسافة التأويلية، يفلت من فهمنا بطريقة عنيدة. هذا من شأنه أن يفسّر لنا مرّة أخرى راهنية الطرائق التأويلية العميقة في الأنثروبولوجيا، سواء أكانت تتصل بالتحليل النفسي أم بالبنيوية الألسنية. وإن **المفارقة التأويلية** التي تقلق الأنثروبولوجيا الثقافية، إنما أعتبرها انعكاسًا منهجيًا عن التمايز المفقود بين تنسيق الأفعال من خلال المنظومة وتنسيقها من خلال الإدماج الاجتماعي. وربما يكون مجتمعٌ ما حاضرًا داخل عالم الحياة بروابطه الوظيفية، أي بوصفه منظومة، وذلك ما دامت الممارسة الشعائرية التي من شأنها أن تجلب النشاط الغائي والتواصل إلى قاسم واحد مشترك، تحمل البنية الاجتماعية وتمنحها صبغة ما.

لكن بمقدار ما تتمايز بنى عالم الحياة، تنفصل أيضًا آليات الإدماج في المنظومة وآليات الإدماج في المجتمع. وهذا المسار التطوّري من شأنه أن يمدّنا بمفتاح إشكالية فيبر عن العقلنة الاجتماعية.

## (3) أربع آليات للتمايز المنظوماتي

إن التمايز المقطعي الجاري عبر علاقات التبادل والتنضيد الجاري عبر علاقات السلطة إنما يسِمان **مستويات** مختلفة من **التمايز داخل المنظومة**. ومن أجل الحفاظ على بقاء المنظومة لا يكون الإدماج الاجتماعي (في معنى التنسيق بين **توجّهات** الأفعال) إجباريًا إلا بمقدار ما تضمن الشروط الإطارية من أجل عمليات الإلحاق (Zuordnungen) الضرورية وظيفيًا لـ **مفاعيل** الفعل. لكن الآليات التي تفيد في زيادة تراكب المنظومة ليست متناغمة في شكل قبلي مع الآيات التي تسهر على التماسك الاجتماعي وذلك عبر ضرب من الإجماع المعياري والتفاهم اللغوي. ولا تبقى الآليات المنظوماتية متشابكة في شكل حادّ مع آليات الإدماج الاجتماعي إلا وهي تتمسّك بالبنى الاجتماعية **المعطاة**، وبالتالي بمنظومة القرابة، ذلك أنه بمجرّد أن تتكوّن قوّة (Gewalt) سياسية، لم تعد تستمد نفوذها (Autorität) من هيبة مجموعات النسب التي تملك مقاليد الزعامة، بل من التوفر على وسائل عقاب قانونية، فإن آلية السلطة تنفصل عن هياكل القرابة. إن السلطة التنظيمية التي تتشكّل على مستوى القوّة السياسية، إنما تتحوّل بذلك إلى نواةٍ لِتبلور مؤسّسة جديدة، ألا وهي الدولة. ولهذا السبب أتكلّم على آلية

**تنظيم الدولة** (staatliche Organisation)، وهذه الآلية غير قابلة للمقارنة مع البنية الاجتماعية للمجتمعات المنظَّمة على أساس القرابة، وفي ضرب من النظام السياسي الشامل الذي تحته تكون الطبقات الاجتماعية مصنّفة وخاضعة، هي تجد البنية الاجتماعية المناسبة لها.

في إطار المجتمعات المنظّمة في قالب الدولة تنشأ أسواق البضائع التي يتمّ التحكّم فيها عبر علاقات التبادل المعمّمة في شكل رمزي، أي عبر الوسط المالي. لكن هذا الوسط لا ينتج مفعولًا قادرًا على هيكلة منظومة المجتمع في جملتها إلا مع فصل الاقتصاد عن نظام الدولة. وإبّان الحداثة الأوروبية نشأت مع الاقتصاد (Wirtschaft)[47] الرأسمالي منظومة جزئية متمايزة عبر الوسط المالي، شأنها أن تجبر الدولة على إعادة التنظّم. وإنه في حضن المنظومة الفرعية لاقتصاد السوق والإدارة الحديثة اللتيْن تربطهما علاقة تكاملية، إنما تجد الآليةُ الخاصة بوسط التحكّم (Steuerungsmedium) تلك البنيةَ الاجتماعية المناسبة لها، والتي كان بارسونز قد أعطاها اسم **وسط التواصل المعمَّم في شكل رمزي**.

يتضمّن الجدول التالي الآليات الأربع المشار إليها التي تحكم تمايز المنظومة، وذلك بحسب الترتيب الذي تظهر فيه في مجرى التطوّر الاجتماعي. كل آلية تتولّى القيادة في مجرى التطوّر هي تخصّص مستوى أعلى من الإدماج، بإزائه تصبح الآيات السابقة عليه في الوقت ذاته أقلّ رتبة ومتجاوَزة ومدعوّة إلى وظيفة أخرى (umfunktioniert). وكل مستوى جديد من تمايز المنظومة من شأنه أن يفتح مضمارًا جديدًا من أجل زيادات في التراكب أوسع نطاقًا، أي من أجل تنضيدات وظيفية أوسع نطاقًا ومن أجل إدماج للتمايزات الطارئة أكثر تجريدًا يكون من جنسها. تعمل الآليتان 1 و4 عبر علّاقات التبادل، وتعمل الآليتان 2 و3 عبر علاقات السلطة. وفي حين أن الآليتيْن 1 و2 تظلّان مرتبطتيْن بالبنى الاجتماعية المعطاة سلفًا، فإن الآليتيْن 3 و4 تؤدّيان إلى تكوين بنى اجتماعية جديدة. وعندئذ، فإن التبادل والسلطة يفقدان الشكل الملموس لتبادل النساء الذي يتّخذ من قواعد الزواج معيارًا لها، ولتنضيدٍ يرتّب مجموعات النسب التي تُقاس

(47) اقتصاد وليس «مجتمع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 181). (المترجم)

بحسب التفاضل في الهيبة، ويتحوّلان إلى الأحجام المجرّدة للسلطة التنظيمية ووسط التحكّم. الآليتان 1 و2 تعملان على تحقيق التمايز في مجموعات القرابة، في حين أن الآليتيْن 3 و4 تعنيان تمايز الطبقات المالكة والمنظّمات، وبالتالي الوحدات التي هي مخصّصة بعدُ هي بدورها تخصيصًا وظيفيًا. وإن البنى التي تتّخذها هذه الوحدات موسومة بعدُ عبر المستوى السابق عليها في كل مرة:

**الجدول (VI-4)**

**آليات تمايز المنظومات**

| تنسيق الأفعال عبر / تحقيق التمايز والإدماج في | التبادل | السلطة |
|---|---|---|
| الوحدات ذات البنى المتشابهة | 1. تمايز مقطعي | 2. تنضيد |
| الوحدات غير المتشابهة المخصّصة في شكل وظيفي | 4. وسط التحكّم | 3. تنظيم الدولة |

إن الآليات الأربع إنما تخصّص مستويات إدماج يمكن أن نُلحق بها في كل مرة تشكيلًا مجتمعيًا ما:

**الجدول (VI-5)**

**التشكيلات المجتمعية**

| آليات المنظومة / بنى اجتماعية | آليات التبادل | آليات السوق |
|---|---|---|
| معطاة سلفًا | 1. مجتمعات قبلية مساواتية | 2. مجتمعات قبلية تراتبية |
| ناجمة عن المنظومة | 4. طبقات اجتماعية مشكّلة اقتصاديًا | 3. طبقات اجتماعية منضّدة سياسيًا |

بلا ريب لا يمكن أن يتمّ التمييز بين التشكيلات الاجتماعية بحسب درجة تعقّد أو تراكب المنظومة فقط. فهي على الأرجح متعينة عبر **مركّبات مؤسّساتية ترسّخ في عالم الحياة**، في كل مرة، آليةَ تمايزٍ منظوماتي طارئةً حديثًا على مستوى

التطوّر. هكذا يتمأسَسُ التمايزُ المقطعي في شكل علاقات قرابة، والتنضيدُ في شكل تراتباتٍ، وتنظيمُ الدولة في أشكال السيادة السياسية، ووسطُ التحكّم في شكل علاقات بين أشخاص قانونيين خاصين (privat). أما المؤسسات ذات الصلة فهي أدوار الجنس وأدوار الجيل، ومنزلة مجموعات النسب، والمنصب (das Amt) السياسي والقانون المدني الخاص.

كانت التفاعلات في المجتمعات القديمة متعينة فحسب عبر فهرست الأدوار الموجود ضمن منظومة القرابة. وعلى هذا الصعيد يمكن أيضًا أن يتمّ استخدام **مفهوم الدور** من دون مشاكل، لأن الفعل التواصلي هو تقريبًا، على نحو كامل، محكوم مسبقًا بنماذج السلوك المعيارية. عندما تنشأ، في المجتمعات القبلية المنضّدة، منظومةٌ من المراتب [الاجتماعية] (Statussystem)[48] في نطاقها تكون الرابطات الأسرية خاضعة لتراتبية تجري بحسب السمعة، فإنه يتمّ تنسيب أدوار الجنس وأدوار الجيل: فبالنسبة إلى المرتبة الاجتماعية للفرد تكون رتبةُ الأسرة التي ينتمي إليها أهمَّ من المكانة (Stellung) الخاصة داخل أسرته. وإن **مفهوم المرتبة** يمكن أن يُستخدَم، على هذا الصعيد، من دون أي لبس، لأن المجتمع منضَّدٌ على وجه الدقّة بحسب بُعدٍ واحد، ألا وهو بُعد السمعة التي تتمتّع بها أسرةٌ ما بفضل نسبها. أما في المجتمعات المنظَّمة في شكل دولة، فإن نظام المراتب (Statusordnung) هذا سوف يتمّ تنسيبه[49]. إن التناضد الاجتماعي يرتبط بعلامات المشاركة في السيادة السياسية وبالمكانة داخل مسار الإنتاج، وذلك مجرّد أن تكون الدولة، عوضًا عن القرابة، هي التي تعين بنية المجتمع. إنه على هذا الصعيد فحسب، إنما يكتسب **مفهوم سلطة المنصب** (Amtsautorität) معناه الدقيق. إن العاهل والطبقات السياسية المسموح لها بامتيازات السيادة هم يتمتّعون بالسلطة بفضل المناصب التي لا تزال تفترض بلا ريب وحدةَ الميدانيْن العمومي والخصوصي للحياة، والتي يتم فهمها لهذا السبب باعتبارها حقًّا شخصيًا خاصًّا. وإن سلطة الدولة، والسيادة السياسية بعامة، إنما يتمّ في آخر المطاف تنسيبُها عبر نظام القانون الخاص، وذلك مجرّد أن تتمّ مأسسة المال في شكل قانوني باعتباره وسطَ التحكّم في التجارة الاقتصادية

---

(48) منظومة من الرتب والمنازل والمكانات والدرجات الاجتماعية. (المترجم)

(49) «أما في المجتمعات المنظَّمة في شكل دولة، فإن نظام المنازل الاجتماعية هذا سوف يتمّ تنسيبه» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 183). (المترجم)

غير المسيَسة. وعلى هذا المستوى يصبح القانون الصوري بمنزلة الضامن بالنسبة إلى إمكان تقدير النشاط التجاري الخاص[50].

حين يختار المرء مأسسة مستويات التمايز داخل المنظومة بوصفها أمارة دالّة على التشكيلات الاجتماعية، فإنه ينتج لدينا خطّ موازٍ للمفاهيم الماركسية عن القاعدة والبنية الفوقية. وإن الدوافع نحو تمايزٍ ما داخل منظومة المجتمع إنما تنطلق من ميدان إعادة الإنتاج المادي. ولهذا السبب يمكننا أن نفهم المركّب المؤسّساتي الذي يرسّخ آلية المنظومة السائدة على مستوى التطوّر وبالتالي يرسم مجال ازدياد التعقّد الممكن في تشكيلة مجتمعية ما، باعتباره «قاعدة» (Basis). وذلك يعرض لنا قبل كل شيء عندما نمنح، مع كاوتسكي (Kautsky)، للتمييز بين «القاعدة» و«البنية الفوقية» دلالة من جنس نظرية التطور[51] وتبعًا لذلك فإن مفهوم القاعدة من شأنه أن يحصر حقل المشاكل الذي ينبغي على تفسيرات الانتقال من تشكيلة مجتمعية إلى أخرى أن تحيل عليه: في حقل القاعدة تنشأ مشاكل المنظومة تلك التي لا يمكن أن يتمّ حلّها إلا عبر تطوّرات مبدعة، وبالتالي عندما تقع مأسسةُ مستوى أعلى في تمايز المنظومة. مضلّلة هي بلا ريب المساواةُ بين «القاعدة» و«البنية الاقتصادية»، إذ حتى في المجتمعات الرأسمالية فإن حقل القاعدة لا يتطابق مع المنظومة الاقتصادية.

---

(50) هذه السلسلة من شأنها أن تفسّر محتوى التاريخ التطوّري للمفاهيم السوسيولوجية الأساسية، مثل الدور والمنزلة والمنصب والقانون الصوري. وهذه المفاهيم تصبح باهتة أو على الأقل تحتاج عند الاقتضاء إلى التدقيق، ما إنْ يتمّ استخدامها من أجل تحليل الظواهر التي لا تنتمي إلى التشكيلة المجتمعية ذات الصلة. على سبيل المثال إن مفهوم الدور هو مركزي بالنسبة إلى تفسير مسار التنشئة الاجتماعية، لأن الطفل يترعرع في عالمه الاجتماعي، وذلك بأن يتملّك منظومة الأدوار العائلية. ومع ذلك، فإنه على وجه الدقة من البحث في التنشئة الاجتماعية إنما تأتّت أقوى البواعث من أجل إعادة صياغة مفهوم الدور، لأن هذا المفهوم ليس مستخرَج من منظومة القرابة فحسب، بل أيضًا لأنه لا يمكن أن يتمّ استخدامه من دون انقطاع إلا على ظواهر مجتمع منظّم على أساس القرابة، في حين أن مسارات التنشئة الاجتماعية الحديثة تفلت من قبضة علمِ نفسٍ اجتماعي مصمَّم بحسب استبطان الأدوار. يراجع: L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität* (Stuttgart: 1971).

في شأن تاريخية المفاهيم السوسيولوجية الأساسية، يراجع: D. Zaret, «From Weber to Parsons and Schütz: The Ellipse of History in Modern Social Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 85 (1980), pp. 1180 ff.

(51) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 158 f.

كان ماركس قد وصف المؤسسات القاعدية في مجتمع ما بالاعتماد على طريق إنتاجها، بيد أنه ينبغي أن نتذكّر أن كل تشكيلة مجتمعية تسمح بطرائق مختلفة في الإنتاج (وارتباطات مختلفة بين طرائق الإنتاج). ويخصّص ماركس طرائق الإنتاج، كما هو معروف، عبر حالة تطوّر قوى الإنتاج وعبر أشكال معينة من الروابط الاجتماعية، بمعنى من علاقات الإنتاج. وإن **قوى الإنتاج** إنما تتألّف من أ) قوة العمل لدى الناشطين في الإنتاج، لدى المنتجين، ب) من المعرفة القابلة للاستخدام تقنيًا، بمقدار ما يتمّ تحويله إلى وسائل عمل من شأنها أن تزيد من الإنتاجية، وإلى تقنيات إنتاج، ج) من المعرفة التنظيمية، بمقدار ما هي مستعملة من أجل تحريك قوى الإنتاج في شكل ناجع، من أجل تأهيل قوى العمل، ومن أجل تنسيق فعّال لتعاون العمّال على أساس تقسيم العمل (تعبئةُ قوة العمل وتأهيلُها وتنظيمُها). وإن قوى الإنتاج إنما تعين درجة التسخير (Verfügung) الممكن لمسارات الطبيعة. كذلك فإن صفة **علاقات الإنتاج** هي تسوغ أيضًا على تلكم المؤسسات والآليات الاجتماعية التي تحدّد بأي طريقة يتمّ تركيب (combiniert) قوى العمل، عند طور معين من قوى الإنتاج، مع وسائل الإنتاج التي يمكن تسخيرها. إن تنظيم الولوج إلى وسائل الإنتاج أو طريقة التحكّم في قوة العمل المستخدمة على صعيد المجتمع هو يحسم الأمر أيضًا في شكل غير مباشر في ما يتعلق بتوزيع الثروة المنتَجة على صعيد المجتمع. وإن علاقات الإنتاج إنما تعبّر عن تقسيم السلطة الاجتماعية، ومن خلال نموذج تقسيم الحظوظ، المعترَف بها اجتماعيًا، في تلبية الحاجات، تحكم مسبقًا على بنية المصالح التي توجد في مجتمع ما.

إن منظومة القرابة في المجتمعات القبلية، أكانت منضَّدة أم لا، وكما أكّد ذلك غودوليه (Godelier) محقًّا[52]، إنما تضطلع بدور علاقات الإنتاج. إذ يتألّف المجتمع من البناء التحتي والبناء الفوقي (Basis und Überbau)[53] في كرّة واحدة: حتى الدين هو ليس متمايزًا من مؤسّسات القرابة إلى الحدّ الذي يمكن معه أن يتمّ تخصيصه بوصفه بنية فوقية. وكانت علاقات الإنتاج في المجتمعات القبلية

(52) M. Godelier: *Ökonomische Anthropologie* (Hamburg: 1973), pp. 26 ff., and «Infrastructures, Societies, and History,» *Current Anthropology*, vol. 19 (1978), pp. 763 ff.

(53) مصطلح اشتهر في صيغة «البنية التحتية والبنية الفوقية». (المترجم)

متجسّدة في النظام السياسي برمّته، في حين أن صور العالم الدينية هي تضطلع بالوظائف الأيديولوجية. وإنه في الرأسمالية فحسب، حيث تؤدّي السوق وظيفة توطيد استقرار العلاقة بين الطبقات، إنما تأخذ علاقات الإنتاج شكلا اقتصاديًا. وعلى نحو مماثل يتمايز مجال البناء التحتي عن البناء الفوقي، وذلك على هذا النحو: أوّلًا تتمايز القوة السياسية للدولة عن صور العالم الدينية التي من شأنها أن تشرّع لنظام الحكم (Herrschaftsordnung)، ثمّ تتمايز المنظومات الفرعية للاقتصاد ولإدارة الدولة التي هي تكميلية ومختصّة في تحقيق التكيف وبلوغ الأهداف، من مجالات الفعل التي من شأنها ابتداءً أن تؤدّي مهمات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ولا يمكن البناء التحتي والبناء الفوقي أن يتباعدا الواحد من الآخر إلا عندما تكون منظومة القرابة، بما هي البنية الاجتماعية الحاملة، قد انهارت وبالتالي فجّرت المشبكَ الذي يُبقي آليات المنظومة وآليات الإدماج الاجتماعي في مجموع واحد. وفي ما يلي أودّ أن أناقش مستويات التمايز داخل المنظومة، تلك التي تبلغ إليها المجتمعات الطبقية، المنضَّدة سياسيًا والمشكَّلة اقتصاديًا، وذلك بفضل التنظّم في شكل دولة وبفضل الوسط المالي.

(أ) في **المجتمعات القبلية التراتبية**، يصاحب الأعمالَ التنظيمية ازديادٌ أيضًا في التخصيص الوظيفي، فمن أجل ضبط وظائف القيادة في الحرب والسلم، ومن أجل مزاولة الأفعال الطقوسية والممارسات العلاجية (Heilpraktiken)، ومن أجل التحكيم في النزاعات القانونية ...إلخ، يمكن أن تتمايز (ausdifferenziert) أدوار مخصوصة. لكن هذا التخصّص إنما يبقى داخل حدود منظومةِ قرابةٍ حيث تكشف وحداتُها عن بنى متشابهة في أساسها. إنه في **مجتمعات منظَّمة في شكل دولة فحسب**، إنما يمتدّ التخصّص الوظيفي إلى نمطِ حياةِ المجموعات الاجتماعية. وتحت شروط الحكم السياسي ينفصل التناضد (Schichtung)[54] الاجتماعي عن الحامل (Substrat) الذي يشدّ منظومة القرابة. أما في ما يتعلق بالمشاركة في الحكم السياسي أو بالإقصاء منه، فإن الوحدات الاجتماعية يمكن أن تُخصَّص هي نفسها في شكل وظيفي: إن المجموعات من ذوي المراتب (Statusgruppen)، من قبيل الموظّفين أو العسكريين أو المالكين الكبار، وجماهير السكّان من قبيل الصيادين

(54) التقسيم الطبقي للمجتمع إلى شرائح متمايزة. (المترجم)

أو الفلاحين أو عمّال المناجم أو الحرفيين اليدويين ...إلخ، إنما تتحوّل بذلك من فئات اجتماعية بالولادة (Geburtsstände) ...إلخ، إلى **فئات مالكة مضمونة سياسيًا**. لم تعد الدرجات (Schichten) الاجتماعية تتمايز بحسب اتّساع الملكية فحسب، بل بحسب طريقة الكسب وبحسب المكانة داخل مسار الإنتاج. ها هنا تنشأ طبقات (Klassen) اجتماعية - اقتصادية، وإن كانت هذه الطبقات لم تبرز بعدُ في هيئة اقتصادية، نعني بوصفها طبقات قائمة على نوع من الكسب (Erwerbsklassen). وهي منضَّدة بحسب السلطة السياسية وبحسب مقاييس السيرة في الحياة. وعلى أساس انقسام يزداد أكثر فأكثر حدّة بين الثقافة العالية والثقافة الشعبية[55] تكوّن الطبقات أوساطًا خاصّة، وعوالمَ حياةٍ وتوجّهاتِ قيم خاصةً بكل درجة أو شريحة اجتماعية. وفي مكان تنضيد وحدات اجتماعية متشابهة، يظهر **التنظيمُ الذي يأخذ شكل الدولة** (die staatliche Organisation) **والخاص بالوحدات الاجتماعية غير المتشابهة**، وفي مكان المجموعات القبلية المترابطة تظهر الطبقاتُ المنضَّدة.

بمساعدة آلية التنظيم في شكل الدولة تستطيع منظومات المجتمع، كما تبين ذلك الإمبراطوريات الكبرى للعصر القديم بشكل لافت، أن تطوّر تعقّدًا (Komplexität) أكبر حجمًا على نحو لا يُقارن من المجتمعات القبلية. لقد تبين من دراسات أنثروبولوجية ميدانية في شأن منظومات الحكم (Herrschaftssysteme) في الثقافات القبلية الأفريقية أن المجتمعات السابقة على الثقافات العليا التي تتوفر على تنظيم يأخذ شكل الدولة، هي أكثر تعقّدًا (komplexer) من الأكثر تعقّدًا من بين المجتمعات المنظّمة من خلال القرابة[56]. ويميز الأنثروبولوجيون الاجتماعيون هذه التحوّلات في مجتمع ما على أساس ظهور «الحكومات» (Regierungen)، أي تنظيمات حكم مركزية، مع دعم إداري مهما كان بدائيًا، وتغذية تتمّ عبر الضرائب والجزية ونظام قضائي من شأنه أن يؤمّن الامتثال لأوامر الحاكم. ومن وجهة نظر منظوماتية، فإن ما هو حاسم هو التوفر على قوّة عقابية (Sanktionsgewalt) من شأنها أن تجعل القرارات الملزمة أمرًا ممكنًا: «بحسب تقديرنا فإن ظهور العنف (Gewalt) المنظّم ووظيفته داخل المنظومة هي السمة المميزة الأكثر أهمّية من بين أنواع

---

(55) Luckmann, «Zwänge,» pp. 191 f.

(56) M. Fortes and E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems* (Oxford: 1970).

الحكومة المركزية ذات الشكل الهرمي، المشابهة للدولة، لدى شعوب النغواتو (Ngwato)[57] والبمبا (Bemba)[58] ...إلخ، والمنظومات السياسية المقطعية عند اللوغولي (Logoli)[59] والطالنسي (Tallensi)[60] والنوير (Nuer)[61]. وفي المجموعة الأولى من المجتمعات، يكون التعبير الرئيس عن حقوق الحاكم وامتيازاته وعن النفوذ الذي يمارسه أتباعه هو **التحكّم في العنف المنظّم**. وهذا قد يسمح لملك أفريقي أن يحكم لبعض الوقت بواسطة مناهج قمع في حالة ما إذا أراد ذلك، لكن حاكمًا جيدًا يضع قوى النزاع الخاضعة تحت سيطرته لفائدة الصالح العام، وذلك بمنزلة وسيلةِ حكومةٍ مقبولة: من أجل الدفاع عن المجتمع برمّته، أو من أجل هجوم ضدّ العدوّ المشترك، وبمنزلة وسيلة عقاب من أجل فرض القانون أو احترام الدستور»[62].

إن **التحكّم في وسائل العقاب من أجل القرارات الملزمة** هو أساس النفوذ الرسمي (Amtsautorität) الذي من خلاله تمّ أوّل مرّة مأسسة سلطة تنظيمية (Organisationsmacht) باعتبارها كذلك، وليس باعتبارها ملحقًا وتعبئةً للبنى الاجتماعية المعطاة سلفًا مع منظومة القرابة فحسب. وإنه في إطار الدولة إنما يكتسب تنظيمٌ، من شأنه أن يؤمّن القدرة على الفعل لدن الكيان الجمعي بأكمله، هيئةً مؤسّساتية على نحو مباشر، وعندئذ يمكن أن يُفهَم المجتمع في جملته باعتباره تنظيمًا. وأن يتمّ تأويل الانتماء الاجتماعي إلى الكيان الجمعي من طريق تخيل (Fiktion) عضوية عرضية في أساسها، وذلك باعتباره انتماءً إلى الدولة. وإنما في إطار العائلة يولد المرء، في حين أن مواطَنةَ الدولةِ (Staatsbürgerschaft) إنما تقوم على **عمل قانوني** (Rechtsakt)، فإن مواطنةَ الدولةِ أمرٌ لا «يمتلكه» المرء مثلما يمتلك أصلًا ما، بل إن المرء يمكن أن يكتسبها وأن يخسرها، إذ تفترض

(57) من سكّان المنطقة الجنوبية من قارة أفريقيا، وخاصة في بوتسوانا وجنوب أفريقيا. (المترجم)

(58) من شعوب أفريقيا الجنوبية، يعيشون في الكونغو وزامبيا وأنغولا. (المترجم)

(59) مجموعة قومية تعيش في كينيا. (المترجم)

(60) من سكّان غرب أفريقيا، يعيشون في شمال غرب غانا، وكذلك على حدود بوركينا فاسو. (المترجم)

(61) قبائل تعيش على ضفاف النيل في السودان. (المترجم)

(62) M. Fortes and E. Evans-Pritchard, «Afrikanische Politische Systeme, Einleitung,» in: Kramer and Sigrist, p. 163.

مواطنةُ الدولة اعترافًا طوعيًا من حيث المبدأ بالنظام السياسي، وذلك أن السيادة (Herrschaft) تعني أن مواطني الدولة، على الأقلّ في شكل صامت، يلتزمون باستعداد عام لاتّباع أولي الأمر (Amtsingabern). ومن ثمّة تتنازل أكثريةٌ ما لأقلية ما عن اختصاص (Kompetenz) الفعل من أجل الكلّ. هي تتخلّى عن الحقّ الذي بإمكان المشاركين في تفاعلات بسيطة أن يدّعوه لأنفسهم: أن يوجّهوا فعلهم فحسب بحسب التوافق الحالي مع الحاضرين.

(ب) إذا كانت الدولة في المجتمعات التقليدية تمثّل تنظيمًا فيه **تتمركز** القدرة على الفعل لدى الكيان الجمعي، بمعنى لدى المجتمع في جملته، فإن المجتمعات الحديثة قد تخلّت عن مراكمة وظائف التحكّم في إطار تنظيم واحد. إذ تتوزّع الوظائف المفيدة بالنسبة إلى المجتمع بأكمله على منظومات فعل مختلفة. ومن خلال الإدارة والجيش وأحكام القضاء يتخصّص جهاز الدولة في تحقيق الأهداف الجمعية عبر قرارات ملزمة (bindend). أما بعض الوظائف الأخرى فإنه يتمّ نزع الصفة السياسية عنها (entpolitisiert) وتركها إلى **منظومات فرعية غير تابعة للدولة.** إن منظومة الاقتصاد الرأسمالية هي علامة على اختراق نحو هذا المستوى من تمايز المنظومة، وهي تدين بانبثاقها إلى آلية جديدة، إلى وسط التحكّم الذي يوفّر المال. هذا الوسط هو متخصّص في الوظيفة الاجتماعية للاقتصاد التي تخلّت عنها الدولة، وهو يكوّن القاعدة الأساسية بالنسبة إلى منظومة فرعية متخلّصة من السياقات المعيارية. لم يعد يمكن تصوّر الاقتصاد الرأسمالي، كما هي الحال مع الدولة التقليدية، بوصفه نظاما مؤسّساتيًا، فإن ما تمّت مأسستُه هو وسط التبادل، في حين أن المنظومة الفرعية المتمايزة عبر هذا الوسط إنما تمثّل في جملتها جزءًا من حالة اجتماعية (Sozialität) خالية من المعايير.

إنما المال آلية تبادل مخصوصة، شأنه أن يحوّل قيم الاستعمال إلى قيم تبادل، وأن يحوّل التجارة الاقتصادية الطبيعية للممتلكات إلى تجارة بضائع. بلا ريب كانت الأسواق الداخلية والخارجية موجودة في ظلّ المجتمعات التقليدية[63]، بيد أنه مع الرأسمالية فحسب إنما نشأت منظومة اقتصادية، من شأنها أن تنفّذ

(63) «كانت الأسواق الداخلية والخارجية موجودة في ظلّ المجتمعات التقليدية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 187). (المترجم)

سواء التجارةَ الداخلية بين الشركات أو أيضًا التبادلَ مع البيئات المحيطة غير الاقتصادية والتدبير المنزلي (das private Haushalten) والدولة، وذلك عبر القنوات المالية. إن مأسسة العمل بالأجر، من جهة، ومأسسة دولة الضرائب[64]، من جهة أخرى، هما بمنزلة مقوِّم أساسي، سواء بالنسبة إلى نمط الإنتاج الجديد أم بالنسبة إلى ظهور المنشأة الرأسمالية. إنه عندما يصبح المال **وسطًا تبادليًا بين المنظومات** (intersystemisch) فحسب، إنما تنتج مفاعيل مكوِّنة للبنى. ومن حيث هو **منظومة فرعية محكومة بالعملة** (monetär)، فإن الاقتصاد لا يستطيع أن يتشكّل إلا بمقدار ما ينظّم التبادل مع بيئاته الاجتماعية عبر الوسط المالي. وإن البيئات المتمّمة تتكوّن من جهة ما تحوّل مسار الإنتاج إلى عمل مأجور، ويكون جهاز الدولة موصولًا مع الإنتاج عبر الإيرادات الضريبية للمشغّلين. إن جهاز الدولة من شأنه أن يصبح تابعًا للمنظومة الاقتصادية الفرعية المحكومة من خلال وسطٍ ما، وذلك يجبره على إعادة التنظّم، وهو ما يقود، من بين أشياء أخرى، إلى أن تكون السلطة السياسية معدّلة على بنية الوسط المتحكّم، وأن تكون السلطة مستوعَبة في المال.

عندما نكون داخل منظومة فرعية، متمايزة من أجل وظيفة وحيدة مفيدة على مستوى المجتمع بأكمله، فإن مجال الحركة بالنسبة إلى الأعمال التنظيمية إنما يتوسّع أيضًا من جديد. هكذا يمكن نشاطات التنظيمات المختلفة أن تُضمّ من أجل وظائف متماثلة ويمكن نشاطات التنظيمات المتماثلة أن تُضمّ من أجل وظائف مختلفة. وتحت هذه الشروط تتمّ مأسسة بعض التنظيمات باعتبارها منشآت ومؤسسات، وبالتالي على شاكلة بحيث إن ما هو ملائم لها على أرض الواقع كان ينبغي أن يبقى بالنسبة إلى الدولة من حيث هو تنظيم سياسي شامل (Gesamtorganisation)، أمرًا خياليًا إلى حدّ كبير. إن المنشآت والمؤسسات هي التي تحقّق مبدأ العضوية الطوعية، والذي هو وحده ما يجعل أشكال التنظيم المستقلّة أمرًا ممكنًا: «إن ما يجب أن توصف بأنها منظَّمة في شكل صوري... هي تلكم المنظومات الاجتماعية التي من شأنها أن تجعل الاعتراف بانتظارات سلوكية معينة هو شرط العضوية في المنظومة. وحده فقط من يقبل بانتظارات معينة، موسومة في شكل خاص، يستطيع أن يصبح عضوًا في منظومات اجتماعية

---

(64) في شأن هذا المفهوم، يراجع: R. Goldscheid and O. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, Ed. by R. Hickel (Frankfurt am Main: 1976).

منظَّمة في شكل صوري وأن يبقى عضوًا فيها»[65]. وفي حين أن الدولة التقليدية هي تنظيمٌ من شأنه أن يهيكل المجتمع في جملته، وبالتالي ينبغي عليه، في تعريف العضوية وتهيئة البرنامج وانتداب موظّفيه، أن يقيم الصلة مع عوالم الحياة المتاحة داخل مجتمع طبقي متناضد والتقاليد الثقافية التي هي من شأنها، فإن المنشأة الرأسمالية والإدارة الحديثة هي كيانات حقّقت استقلالها (verselbständigt) من ناحية منظومية وذلك داخل منظومات فرعية خالية من المعايير. إن **التنظيمات التي صارت مستقلّة بنفسها** (autonom gewordenen) إنما تتميز قبل كل شيء، كما كان لومان قد عمل على بلورته، بكونها تستطيع أن تجعل نفسها مستقلّة (unabhängig)، وذلك عبر شروطِ عضويةٍ مقبولة إجمالًا، عن سياقات عالم الحياة المهيكَلة في شكل تواصلي، وعن توجّهات القيم العينية الواقعة تحت النزاعات، واستعدادات الفعل لدى الأشخاص الذين تمّ تهجيرهم إلى محيط التنظيم[66].

## (4) الترسيخ المؤسساتي لآليات الإدماج المنظوماتي في عالم الحياة

لقد عالجت التطوّر الاجتماعي، إلى حدّ الآن، من وجهة نظر ازدياد حدّة التعقّد (Komplexität) في المنظومة، لكن مأسسة مستويات جديدة من تمايز المنظومة قد تمّ أيضًا إدراكها انطلاقًا من المنظور الداخلي لعوالم الحياة المعنية، إذ يقترن تمايز المنظومة في المجتمعات القبلية اقترانًا مباشرًا بهياكل التفاعل القائمة وذلك عبر آليات تبادل النساء وتكوين الهيبة، ولهذا السبب لا يزال غير قادر على أن يجعل نفسه قابلًا للملاحظة من طريق التدخّلات في عالم الحياة. وعبر هذا المستوى من التفاعلات البسيطة، يبرز مع الدولة، في المجتمعات الطبقية المتناضدة سياسيًا، مستوى جديدٌ من الروابط الوظيفية. وينعكس هذا المستوى من التمايز في تلكم العلاقة، الحاسمة بالنسبة إلى نظرية الدولة الكلاسيكية التي تربط الكل السياسي بأجزائه، وإن الصور المنعكسة، التي تتراءى في الطيف الممتدّ بين الثقافة الشعبية والثقافة العالية، هي تتميز بلا ريب بعضها عن بعض إلى حدّ كبير. علاوة على

(65) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968), p. 339.

(66) N. Luhmann, «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme,» in: *Soziologische Aufklärung*, vol. 1.

وكذلك أدناه في هذا المجلد ص 498 وما بعدها.

ذلك فإن المستوى الجديد من تمايز المنظومة هو يمتلك هيئة نظام سياسي شامل محتاج إلى شرعنة، وهذا النظام لم يعد يمكن إدراجه في عالم الحياة إلا مقابل تأويل وهمي للمجتمع الطبقي، وبالتالي بناءً على أن صور العالم الدينية تضطلع بوظائف أيديولوجية. وأخيرًا، فإن مع مسارات التبادل الجارية عبر الوسائط، إنما ينشأ، في المجتمعات الحديثة، مستوى ثالث من الروابط الوظيفية. وهذه الروابط المنظوماتية، المتخلّصة من السياقات المعيارية التي حقّقت استقلالها في شكل منظومات فرعية، تشكّل تحدّيًا أمام قوّة الامتصاص أو الاستيعاب (Assimilationskraft) التي يمارسها عالم الحياة. هي تتجمّد في طبيعة ثانية لنوع من الحالة الاجتماعية الخالية من المعايير، والتي يمكن أن تصادفنا باعتبارها شيئًا ما داخل العالم الموضوعي، باعتبارها سياقَ حياةٍ مشيأً. إن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة إنما ينعكس داخل عوالم الحياة الحديثة باعتباره تشييئًا (Versachlichung): فإن منظومة المجتمع إنما تفجّر أفقَ عالمِ الحياة نهائيًا، وهي تفلت من الفهم السابق للممارسة التواصلية اليومية ولم تعد متاحة إلا إلى المعرفة، المضادّة للحدس، الخاصة بالعلوم الاجتماعية التي نشأت منذ القرن الثامن عشر.

يبدو أن ما كان التأمّل الخارجي قد سبق أن عثر عليه تحت راية نظرية المنظومات، لا يفعل سوى أن يتأكّد من منظور داخلي: كلما كانت منظومات المجتمع مركّبة أكثر، صارت عوالم الحياة ريفيةً أكثر (provinzieller). وفي منظومة مجتمعية متمايزة، يتقلّص عالم الحياة إلى منظومة فرعية. هذا القول لا يجوز لنا أن نمنحه قراءة (Lesart) سببية، كما لو أن بنى عالم الحياة من شأنها أن تتبدّل إلى تبعية إزاء زيادة تعقّد المنظومة. إن الضدّ هو الصحيح: فإن ازدياد تعقّد المنظومة هو من جهته تابع للتمايز البنيوي في عالم الحياة. وهذا التحوّل البنيوي، مهما كانت الطريقة التي يتمّ بها تفسير ديناميكيته، إنما يخضع بدوره إلى خصوصية (Eigensinn)[67] عقلنة تواصلية معينة. ومن هذه الأطروحة التي كنت قد طوّرتها بناءً على نصوص ميد ودوركهايم وسحبتها على تحليل عالم الحياة، أودّ الآن أن أصنع استعمالًا نسقيًا.

(67) الخصوصية في معنى العناد والتعنّت بالمعنى الإيجابي. (المترجم)

لا يمكن أن يُرفَع مستوى الزيادة الممكنة في التعقّد كما تبين ذلك، إلا بأن يتمّ إدخال آلية منظوماتية جديدة، لكن كل آلية جديدة تقود تمايز المنظومة، إنما ينبغي أن يتمّ ترسيخها في عالم الحياة، وأن يتمّ **مأسستُها** عبر المرتبة [الاجتماعية] (Status) وسلطة المنصب أو القانون المدني الخاص. أخيرًا، فإن تشكيلات المجتمع تتميز بحسب المركّبات (Komplexen) المؤسساتية التي هي في المعنى الماركسي ما يحدّد قاعدة المجتمع. وهذه المؤسسات القاعدية هي تكوّن الآن سلسلة من التجديدات التطوّرية التي لا يمكن أن تطرأ إلا شريطة أن يصبح عالم الحياة معقلَنًا كفايةً، وقبل كل شيء أن يبلغ القانون والأخلاق مستوى مماثلًا من التطوّر. وإن مأسسة مستوى جديد من تمايز المنظومة أمر يتطلّب تحويرات في نواة المجال المؤسساتي للتعديل (Regelung) الخلقي - القانوني، أي التوافقي (konsensuell) لنزاعات الفعل.

إن الأخلاق والقانون متخصّصان في احتواء النزاعات المفتوحة، على نحو بحيث إن أساسَ الفعل الموجّه نحو التفاهم ومعه الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة، لا ينهاران. هما يؤمّنان مستوى قادمًا من التوافق، إليه يستطيع المرء أن يلجأ، عندما تنحبس آلية التفاهم في مجال التواصل اليومي المعدّل معياريًا، وبالتالي عندما لا يتحقق التنسيق بين الأفعال المتوقّع للحالة العادية ويصبح بديل المواجهة العنيفة أمرًا واقعًا (aktuell). إن المعايير الأخلاقية والقانونية هي بذلك **معايير فعل من درجة ثانية،** حيث تكون أشكال الإدماج الاجتماعي متاحة للدراسة على نحو جيد. وكان دوركهايم، كما بينا ذلك، قد حلّل التغير الذي حصل في شكل الإدماج الاجتماعي وذلك بالاعتماد على تطوّر الأخلاق والقانون، وهو يزعم، وذلك بوصفه نزعة على المدى الطويل، أن الأخلاق والقانون سوف يصبحان أكثر تجريدًا وأكثر كونية، في حين أنهما في الوقت نفسه سوف يتمايزان أحدهما من الآخر. ومتى اتخذنا نشأة الفرد (Ontogenese) خيطًا هاديًا، فإننا نستطيع الآن أن نبني (konstruieren) مستويات تطوّر الأخلاق والقانون، بحسب مقياس المفاهيم الاجتماعية - العرفانية التي تأسست عليها، من قبيل الانتظار السلوكي والمعيار (= الانتظار السلوكي المعمَّم) والمبدأ (= المعيار الأعلى

مستوى). ويفرّق لورنس كولبيرغ (Lawrence Kohlberg)[68]، كما هو معروف، بين مستويات ثلاثة للوعي الخلقي[69]، هي على التوالي، المستوى قبل المواضعاتي (präkonventionell)، حيث لا يتمّ الحكم في ضوء مبادئ إلا على تبعات الفعل فحسب، والمستوى المواضعاتي، حيث يتمّ بعدُ الحكم على التوجّه بحسب المعايير والخروج عن المعايير، وأخيرًا، المستوى ما بعد المواضعاتي، حيث يتمّ أيضًا الحكم على المعايير ذاتها. وقد أقام ك. إيدر (K. Eder) الدليل على بنى وعيٍ متجانسة بالنسبة إلى تطوّر الأخلاق والقانون في المجتمعات القديمة والتقليديّة والحديثة[70]. وكان فولفغانغ شلوشتر (W. Schluchter)، كما سبق أن رأينا، قد تأوّل تحت زوايا النظر هذه، التنميطة القانونية (Rechtstypologie) التي قدّمها ماكس فيبر ووجد لها ركائز تاريخية[71]، وأنا أكتفي في هذا الموضع باستنساخ بياني لما سبق:

**الجدول (VI–6)**

**مستويات تطوّر القانون**

| مستويات الوعي الخلقي | المفاهيم الاجتماعية – العرفانية الأساسية | أخلاقيات | أنماط قانونية |
|---|---|---|---|
| ما قبل – المواضعاتي | انتظارات سلوكية خصوصية | إتيقا سحرية | قانون موحى به |
| المواضعاتي | معيار | إتيقا القانون | قانون تقليدي |
| ما بعد المواضعاتي | مبدأ | إتيقا القناعة وإتيقا المسؤولية | القانون الصوري |

(68) هو لورنس كولبيرغ (1927–1987)، عالم نفساني أميركي. عُرف من خلال بحوثه التي عرضها في: L. Kohlberg, «The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16» (Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1958). (المترجم)

(69) L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes* (Frankfurt am Main: 1974).

(70) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976).

(71) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 122 ff.,

وفي هذا السياق يُنظر ص 170.

الأخلاق والقانون هما في الصفّ الأوّل غير منفصلين بعامة، وفي الصفّ الثاني هما ليسَا بمنفصلين إلا عبر خطّ متقطّع، وذلك من أجل بيان مسار التمايز، الذي لا يؤدّي إلى أي انفصال بين الخلقي والقانوني إلا في الطور ما بعد المواضعاتي. إن الأخلاق إنما يتمّ نزع المأسسة عنها (entinstitutionalisiert) على مستوى الوعي الخلقي المحكوم بمبادئ، إلى حدّ بحيث إنها لم تعد مترسّخة، من حيث هي تحكّم **داخلي** في السلوك، إلا في منظومة الشخصية (Persönlichkeitssystem)[72]. وبالقدر يتطوّر القانون تطوّرًا إلى عنف **خارجي** (extern)، مفروض في شكل ظاهر (äusserlich)، وذلك إلى حدّ بحيث إن القانون القسري (Zwangsrecht) الحديث، المصادَق عليه من طرف الدولة، هو مؤسّسة فكّت الارتباط عن الحوافز الأخلاقية للشركاء القانونيين، وتتّكل اتّكالًا على طاعة قانونية مجرّدة. هذا التطوّر هو جزء من التمايز البنيوي في عالم الحياة - إذ فيه تنعكس عملية استقلال المكوّنات الاجتماعية لعالم الحياة، وبالتالي استقلالُ منظومة المؤسسات، وذلك في مواجهة الثقافة والشخصية، كما أيضًا النزعة التي تؤدّي إلى أن تصبح الأنظمة المطابقة للقانون تابعة على نحو أكثر فأكثر قوّة للإجراءات الصورية في وضع المعايير وتسويغها.

ويتعلق الأمر الآن بالأطروحة القائلة بأنه لا يمكن، في التطوّر الاجتماعي، إرساء مستويات عليا من الاندماج وذلك قبل أن تكون قد تشكّلت مؤسسات قانونية، حيث يكون متجسّدًا فيها وعيٌ خلقيٌ من المستوى المواضعاتي أو مابعد المواضعاتي[73] وطالما أن منظومة القرابة، كما في المجتمعات القبلية، تمثّل مؤسّسة كاملة، فإنه ليس ثمّة من مكان خاص بالقضاء (Rechtsprechung) باعتباره مؤسّسة **سامية** (Metainstitution). إن ممارسات القضاء لم تتشكّل باعتبارها فوق المؤسسات بل باعتبارها مجاورة لها. وهذا الأمر يفسّر المجادلات المستمرّة بين علماء الأنثروبولوجيا، في شأن الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ تعريف مفهوم

---

(72) وليس «في الوعي الخلقي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 191). (المترجم)

(73) لقد طوّرت هذه الأطروحة بشكل أكثر تفصيلًا في المقدّمة وفي الفصل الذي أعطى عنوان الكتاب ضمن: Habermas, *Zur Rekonstruktion*.

القانون على نحو مناسب. إن الحقوق (die Rechte)[74] إنما تنتج من **كل** معايير الفعل المعترَف بها اجتماعيًا، في حين أن **الـ** قانون (das Recht)[75] لا يتعلّق إلا بمعالجة خروقات المعايير التي يُنظَر إليها على أنها من الخطورة بحيث إنه لا يمكن أن يتمّ إصلاحها مباشرة أو لا يمكن التسامح معها من دون عواقب. ومن جهة أخرى، فإن المفهوم الحديث للقانون القسري، من حيث هو منظومة من القوانين (Gesetzen)[76]، تغطّيها القوة العقابية للدولة، إنما يبدو مفهومًا ضيقًا جدًّا، ففي المجتمعات القبلية، لم يصبح القانون قانونا قسريًا. إن الاعتماد على الذات (die Selbsthilfe) لدى الأطراف المتنازعة إنما يظلّ هو الحجّة القصوى (ultima ratio)، ولا يمكن وجوبًا أن يتمّ تعويضه عبر حكم قضائي، إذ ليس ثمّة في كل المجتمعات مؤسّسات تكون متخصّصة في القضاء (أو حتى في تنفيذ العقاب)، ولكن حتى هناك، حيث تنعدم المحاكم، فإنه ثمّة إجراءات بالنسبة إلى التسوية **الصُّلحية** (Schiedlich) لحالات النزاع، والتي تحمي مصالح فردٍ أو عائلته أو تحمي خيرَ المجموعة في جملتها[77]: «لقد تركّز عملٌ حديث العهد قام به بعض الأنثروبولوجيين على إحصاء متأنٍ للحالات، وبمقدار الإمكان في سياق ما هو معروف عن المتخاصمين، ومنزلة كل منهم، والأحداث التي أدّت إلى 'حالة الخلاف' (trouble case). وإن فيليب هيو جلفر (P. H. Gulliver)، وهو أنثروبولوجي من لندن كان قد قام بعمل كثير من هذا النوع في تنزانيا، إنما يؤكّد أمرًا بقي ضمنيًا لدى هوبل (Hoebel)، وهو أنه عند دراستنا للقانون فإن ما ينبغي علينا أن نبحث عنه إنما هو **مسار تسوية النزاع**. وهو يعني بالنزاع خصامًا (a quarrel) بلغ النقطة التي يطلب فيها الإنسان الذي يظنّ أن أذى قد لحقه، نوعًا ما من التدخّل من طرف ثالث، وذلك كي يثبّت الحقوق التي هي له ويمنحه التعويض الذي يستحقّه. وهو يذكّرنا بأن 'التسوية' لا تؤدّي بالضرورة إلى حسم المسألة. ولكن ما إنْ تتمّ معاملة خصامٍ ما من أحد الطرفين على أنه نزاعٌ، فإنه يجب القيام بشيء ما»[78].

---

(74) الحقوق المتعلقة بالفرد. (المترجم)

(75) الجهاز الحقوقي بما هو قانون عام أو خاص. (المترجم)

(76) القواعد القانونية والتشريعات القانونية. (المترجم)

(77) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(78) Mair, pp. 145 f.

إن تمييز دوركهايم بين الخطايا (Sünden) أو الجرائم التي يُعاقب عليها قانون الجزاءات، والجُنح (Delikten) التي تتطلّب جبر الضرر الذي لحق بمصالح طرف من الأطراف، هو بلا ريب تمييز قد استأنفه رادكليف براون (Radcliffe-Brown)، ولكن من الجلي أنه من حيث المادّة الإمبيريقية هو تمييز لا يمكن أن نُبقي عليه في الشكل الذي توقّعه دوركهايم. وفي السياق الذي نحن بصدده يتعلق الأمر قبل كل شيء بأن طريقة التفكير (die Denkfigur) التي تقتضي استعادة حالة سليمة أو نظام عادي، من شأنها أن تجد طريقها إلى التطبيق حتى هناك حيث يكون تمييزُ دوركهايم بين حالات النزاع التابعة للقانون الجزائي وتلك التي تكون تابعة للقانون المدني، تمييزًا صائبًا: «توجد طريقتان للنظر في شكوى ضدّ شخص ما قد اخترق القانون. إحداهما هي أن نقنعه أو نجبره على تقديم تعويض إلى الشخص الذي ظلمه. أما الطريقة الأخرى فهي أن نعاقب مخترق القانون، فإذا ما تمّ اختيار هذا المنهج، فيمكن أن نحتجّ بأنه قام بالتعويض إلى الجماعة كلًا، باعتبار أنه بفعله ذاك ألحق الأذى بهم كافّة»[79]. لقد تمّ تقدير الوقائع (der tatbestand) تحت زاوية النظر قبل المواضعاتية للتعويض عن ضرر وقع، فإن ما يسوغ باعتباره أمرًا مهمًّا من الناحية الخلقية هو تبعات الفعل وليس نوايا الفاعل. وهكذا، فإن خرق حظر نكاح المحارم على سبيل المثال يُعتبَر جريمةً نتيجتها هو الوباء الروحي للمجتمع، وضربًا من تلويث البيئة المحيطة، والعقاب الذي يوجد في شأن هذا الأمر هو لا يُقصَد منه الانتقام بسبب انتهاكٍ للمعايير يمكن أن يُنسَب (zurechenbar) إلى الفرد، بل وظيفته هي إبعاد الضرر المحدق بالجماعة. إن صلاحية المعايير متجذّرة مباشرة في الأفعال الطقوسية للجماعة الدينية، وهي لا ترتكز على عقوبات خارجية، تكون مستقطبة بين يدي رئيس المحكمة. ويحتفظ العقاب على جريمة ضدّ النظام القدسي بطابع كفّارة (eine Sühne) هي في آخر المطاف لا يمكن أن يُجبَر عليها أحد عبر السلطة الاجتماعية.

هذه اللحظة حيث يتمّ تحمّل عقاب ما إنما هي أكثر وضوحًا في نزاعات القانون المدني بين الأطراف المتخاصمة. فعلى خلفية قانون المنازعات (Fehderecht) أو الإجراءات الأخرى للاعتماد على الذات تستطيع عمليات التحكيم في أي حال أن

(79) Ibid., p. 146.

**تحمل** الأطراف المتخاصمة على التصالح لكنها لا تستطيع أن تفرض حكمًا، أي أن تنتصر ضدّ إرادة طرف معين: «لا يستطيع المرء أن يقسّم المجتمعات تقسيمًا واضحًا إلى تلك التي يتمّ فيها خوض النزاعات، وتلك التي يتمّ فيها الاحتجاج أمام سلطة غير منحازة هي التي تقرّر من هو على حقّ وماذا يجب أن يُفعَل. إن النمط الثاني إنما له بلا ريب مؤسّسات شرعية، وبعض من النمط الأول يمكن أن يُقال عنه إنه قطع شوطًا من الطريق فحسب. وهكذا، كانت التقاليد في قبائل اللويا (The Luhya) في غرب كينيا، تقتضي أن يكون رؤساء المجموعات ذات النسب الواحد مسؤولين عن أفعال أعضائها، وإذا ما تورّط أحدٌ في نزاعٍ فإن الأطراف الأكبر سنًّا في المجموعتين كانوا يجتمعون سوية ويحاولون الاتفاقَ على حلّ ما. والاستثناء هو في المجموعة التي لها نسب ضيق، فإنه لا حلّ كان يمكن فرضه من دون أن يتفق الطرفان. وفي حالة نزاع بين أعضاء سلالة أوسع نطاقًا، فإنه لم يكن يُعتبَر مسموحًا به أن يقاتل المرء إلى النهاية، ولكن إذا ما لم يكن يمكن الوصول إلى مصالحة ما، فإن الطرف الأضعف عدديًا (تلك السلالةُ التي لم تكن تستطيع أن تحصل على النصر في قتال ما) كان يرحل بعيدًا ويقطع علاقاته مع بقية السلالة»[80].

على نحو مغاير، إنما يجري الأمر في المجتمعات المنظّمة في شكل دولة، فإن أساس السلطة السياسية هو التصرّف في وسيلة عقابية (Sanktionsmittel) مركزية من شأنها أن تضفي على قرارات القائمين على المنصب طابعًا إلزاميًا. ولا يكتسب العاهل (der Herrscher) هذه السلطة عبر القوّة العقابية الوقائعية بمجرّدها، بل عبر قوة عقابية يعترف بها الخاضعون للقانون باعتبارها سلطة مشروعة. إن التصرّف المشروع في وسيلة عقابية تمثّل نواة السيادة (Herrschaft) السياسية، هو أمرٌ يعود، بحسب فرضية طوّرها ك. إيدر، إلى المنصب القضائي للملك. وهذا المنصب بدوره لا يمكن أن يتكوّن إلا بعد أن تتحوّل مؤسّسات القضاء على المستوى العرفاني (kognitiv) إلى مستوى آخر، وبالتحديد إلى المستوى المواضعاتي للوعي الخلقي. وتحت زاوية نظر مواضعاتية، تبدو أي مخالفة (ein Vergehen) انتهاكًا يمكن أن يُنسَب إلى فرد، وذلك ضدّ معايير معترَف بها على نحو بيذاتي. وإن الانحراف المعياري يُقاس بحسب نوايا ذات فاعلة ومسؤولة، والعقاب يسوغ

(80) Ibid., 148 f.

على فاعل مذنب، وليس على تعويض تبعات الفعل المضرّ فحسب. وعلى هذا المستوى من الحكم الخلقي لا تتوجّه التسوية التوافقية لنزاعات الفعل بحسب التصوّر القاضي بترميم وضع قائم من قبلُ (Status quo ante)[81] تمّ الإخلال به، بل بحسب الفكرة القاضية بالتعويض عن الظلم الحاصل، ومعالجة الأذى الذي لحق بالمعايير.

بذلك تتغير في وعي الخاضعين للقانون وظيفةُ القضاء وموقع القاضي. إن القاضي هو الذي يحفظ حرمة النظام القانوني، والقوّة التي يستدعيها عند ممارسة هذه الوظيفة، إنما تستمدّ مشروعيتها من النظام القانوني المحترَم باعتباره ذا صلاحية (gültig). ولم تعد قوة القضاء ترتكز على هيبة المنصب الذي يُمنح بالولادة، بل على مشروعية نظام قانوني، حيث يصبح موقعُ حامي القانون (Rechtswahrer) المجهّز بقوة عقابية إجبارية، من الناحية البنيوية أمرًا ضروريًا. ومن **أجل أن منصب القاضي يمثّل مصدرًا للسلطة المشروعة، فإن السيادة السياسية يمكن أن تتبلور على هذا المنصب.**

إنه على أساس القانون التقليدي إنما تمّ تنفيذ الفصل، الثاوي في المؤسّسات القانونية القديمة، بين القانون الجزائي والقانون المدني تنفيذًا بينًا، فإن القانون المدني إنما يدين بنفسه إلى تحوّل إمكان التحكيم المتصوَّر على نحو سابق على ما هو مواضعاتي، إلى المستوى المواضعاتي للوعي الخلقي. وفي ما عدا ذلك، فإن القانون إنما له الآن مكانة المؤسّسة العليا (Metainstitution) التي من شأنها أن تضطلع بشيء من قبيل الضمانة ضدّ الخسارة في حالة ما إذا تخفق القوّة الإلزامية للمؤسّسات من الدرجة الأولى. إن النظام السياسي الشامل إنما يتشكّل بوصفه نظامًا قانونيًا، لكنه نظام يضع نفسه مثل صدَفة حول مجتمع لا تزال المجالات التي تكوّن نواته لم تُنظَّم أبدًا من أقصاها إلى أقصاها تنظيماً قانونيًا. والمبادلات (Verkehr) الاجتماعية هي مُمَأسَسة عبر أشكال السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية أكثر منها عبر القانون. وهذا الأمر لن يتغير إلا في المجتمعات الحديثة.

---

(81) الصيغة اللاتينية الكاملة هي «status quo ante bellum»، أي «كما كان الوضع قبل الحرب». (المترجم)

ها هنا تنشأ، مع الاقتصاد المتمايز عبر الوسط المالي، منظومةُ فعلٍ محيَدة أخلاقيًا (sittlich)، هي مُمَأسَسة **مباشرةً** عبر أشكال القانون المدني الخاص. وإن منظومة العمل الاجتماعي إنما تحوِّلُها **مباشرةً** مؤسّسات من الدرجة الأولى، هي بدورها مضمونة في شكل قانوني، إلى معايير القانون المدني. وبمقدار ما يتمّ التنسيق بين الأفعال عبر وسط منزوع اللغة (entsprachlicht) مثل المال، تتحوّل التفاعلات المدمجة على نحو معياري إلى صفقات تُدار على نحو موجّه نحو النجاح، بين ذوات تخضع للقانون الخاص. إن تحوّل القانون المقيد بالتقاليد إلى وسيلة تنظيمية قابلة للاستعمال على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وإلى قانون إكراهي مفروض من خارج ومفكوك الروابط عن الحوافز الأخلاقية، وإلى أداة لتحديد مجالات المشيئة المشروعة، هو أمرٌ كنت قد ناقشته سابقًا تحت شعارات الطابع الوضعي (Positivität) والطابع الشرعي والنزعة الصورية في القانون؛ وبينت في السياق ذاته أن هذا القانون الحديث يجسّد بنى الوعي التي لا يمكن أن تتشكّل إلا على المستوى مابعد المواضعاتي من الوعي الخلقي. إن منظومة القانون الخاص المنشور (gesatzt)[82] الذي يظهر في المجال الاقتصادي المكوّن للبنى في مكان المعايير المرتكزة على التقاليد التي تهدي الفعل الموجّه نحو التفاهم، تتوقّف على التشريع المستمرّ، وعلى القضاء المهني، وعلى إدارة شرعية (gesetzmässig) مؤهّلة حقوقيًا (juristisch)[83]. ولأن القانون المدني فقد شطرًا واسعًا من مكانته بصفته مؤسّسة سامية، فإنه ينشأ داخل المنظومة القانونية نفسها تدرّجٌ، معادِل وظيفيًا، من المؤسّسات من الدرجة الأولى والدرجة الثانية.

عبر التمايز بين القانون الجزائي والقانون المدني ينفصل عندئذ القانون الخاص والقانون العام. وفي حين أن المجتمع المدني هو مُمَأسَسٌ باعتباره دائرة

---

(82) الصادر، المكتوب.

(83) «إن تحوّل القانون المقيد بالتقاليد إلى وسيلة تنظيمية قابلة للاستعمال على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وإلى قانون إكراهي مفروض من خارج ومفكوك الروابط عن الحوافز الأخلاقية، وإلى أداة لتحديد مجالات المشيئة المشروعة، هو أمرٌ كنت قد ناقشته سابقًا تحت شعارات الطابع الوضعي والطابع الشرعي والنزعة الصورية في القانون؛ وبينت في السياق ذاته أن هذا القانون الحديث هو يجسّد بنى الوعي التي لا يمكن أن تتشكّل إلا على المستوى مابعد المواضعاتي من الوعي الخلقي. إن منظومة القانون الخاص المنشور الذي يظهر في المجال الاقتصادي المكوّن للبنى في مكان المعايير المرتكزة على التقاليد التي تهدي الفعل الموجّه نحو التفاهم، تتوقّف على التشريع المستمرّ، وعلى القضاء المهني، وعلى إدارة شرعية مؤهّلة حقوقيًا» كل هذه الجمل ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 178). (المترجم)

تنافس دائم، مدجَّنة (domestiziert) بالقانون، بين أناسٍ خواصّ فاعلين في شكل استراتيجي، فإن أعضاء الدولة المنظّمين بحسب القانون العام، يكوّنون المستوى الذي فيه يمكن أن تتمّ إعادة توطيد التوافق في حالات الصراع العنيدة. بذلك يمكن أن يتوضّح بأي وجه أن إشكالية التعليل (Begründungsproblematik) هي في الوقت ذاته قد انزاحت عن مكانها وباتت أكثر حدّة. ومن حيث إن القانون قد صار وضعيًا، فإن طرق إضفاء المشروعية (Legitimationswege) قد تمدّدت. إن شرعية (Legalität) القرارات، التي تُقاس بحسب مراعاة الإجراءات الخالية صوريًا من أي اعتراض، أعفت المنظومة القانونية من إشكالية تعليلٍ تخترق القانون التقليدي بأكمله. ومن جهة أخرى، فإن هذه الإشكالية ينبغي أن تصبح أكثر حدّة، ولا سيما حيثما لا تمثّل الحاجة إلى التبرير وقابلية المعايير القانونية للنقد إلا الوجه الآخر من الطابع الوضعي - إن مبدأ التشريع ومبدأ التعليل يستدعيان أحدهما الآخر في شكل متبادل. وتحتاج منظومة القانون **في جملتها** إلى الترسيخ في صلب المؤسسات القاعدية الناجعة في الشرعنة. أما في الدولة الدستورية البرجوازية فإن هذه المؤسّسات هي في المقام الأوّل الحقوق الأساسية ومبدأ سيادة الشعب (Volkssouveränität)، إذ فيها تتجسّد بنى الوعي ما بعد العُرفية. إنها، باشتراك مع الأسس الخلقية - العملية للقانون الجزائي والقانون المدني، تضع الجسور بين دائرة قانونية مفرغة من الأخلاق (entmoralisiert) وذات صبغة خارجية (veräusserlicht)، من جهة، وأخلاق مفرغة من الطابع المؤسّساتي (entinstitutionalisiert) ومستبطَنة، من جهة أخرى.

لقد رسمت رسمًا إجماليًا على مستويين اثنين من تطوّر القانون والأخلاق من أجل أن أبين أن الانتقال إلى التمثّلات القانونية والخلقية العُرفية أو مابعد العُرفية يستوفي الشروط **الضرورية** لنشأة الإطار المؤسّساتي للمجتمعات الطبقية السياسية أو الاقتصادية. وهذا الربط أفهمه على شاكلة بحيث إن مستويات جديدة من تمايز المنظومة لا يمكن أن يتمّ إرساؤها إلا عندما تكون عقلنة عالم الحياة قد بلغت مستوى مماثلًا لها. بيد أنه ينبغي عندئذ أن نفسّر لماذا يعبّر التطوّر نحو النزعة الكونية في القانون والأخلاق **في الوقت ذاته** عن عقلنة معينة لعالم الحياة، ولماذا يجعل مستوى جديدًا من الإدماج أمرًا ممكنًا. وهذا يمكن المرء أن يتوضّحه بناءً على النزعتين **المتقابلتين** اللتيْن تسودان على مستوى التفاعلات وتوجّهات الفعل في ظلّ «تعميم» تدريجي «للقيم».

## (5) عقلنة عالم الحياة في مقابل تقننته. في تخفيف العبء عن وسط اللغة المتداولة من طريق وسائط تواصلية منزوعة اللغة

يشير بارسونز بعبارة «تعميم القيم» إلى النزعة المتمثّلة في أن توجّهات القيم، التي تُطلَب مؤسّساتيًا من الفاعلين، تصبح في مجرى التطوّر أكثر كونية وأكثر صورية على الدوام. وهذه النزعة تنتج بحسب ضرورة بنيوية من تطوّر قانوني وأخلاقي، يرفع درجة تأمين التوافق المتوقع حول حالات النزاع إلى مستويات أكثر فأكثر تجريدًا على الدوام. بلا ريب، حتى منظومات التفاعل الأكثر بساطة لا تشتغل من دون مقدار معين من توجّهات الفعل **المعمَّمة**، ففي كل مجتمع يثور المشكل الأساسي في شأن التنسيق بين الأفعال: بأي وجه على «الأنا» أن يتصرّف بحيث إن «الغير» يواصل تفاعلًا ما بالطريقة المرغوب فيها - كيف يتفادى نزاعًا من شأنه أن يقطع وتيرة الفعل؟ إذا ما انطلقنا من تفاعلات بسيطة في إطار الممارسة التواصلية اليومية وتساءلنا عن **الحوافز المعمَّمة** التي يمكن أن تحرّك «الغير» نحو الانخراط في شكل **إجمالي** (pauschal) في عروض التفاعل التي قدّمها «الأنا»، فإننا نصطدم بعناصر مبتذلة، هي غير مرتبطة بأي مفترضات خاصة: بالهيبة التي يتمتّع بها «الأنا»، وبالتأثير الذي يمارسه. وإذا ما قام شخص مُهاب أو مؤثّر بمبادرات، يستطيع أن يعوّل على سلفةٍ من الثقة (Vertrauensvorschuss)[84]، فربما تؤتي ثمارها في الاستعداد للإجماع والاستعداد للامتثال في شكل عابر **للوضعيات الخاصة**. يمكننا أيضًا أن نقول: إن الهيبة التي يتوفر عليها بعض الأشخاص إنما تقابلها توجّهاتُ الفعل المعمّمة للمشاركين الآخرين في التفاعل.

إن الهيبة والتأثير همّا اللذان يسكّان (prägen)[85] البنيةَ الاجتماعية في المجتمعات القبلية التراتبية. ها هنا يتمّ نقلُ مقدَّم الثقة من الأشخاص إلى المجموعات. وعندئذ يمتدّ الاستعداد إلى القبول العابر للوضعيات، إلى مجموعات النسب المهيمنة، ويجد المنتمون إلى المجموعات ذات المنزلة العليا إزاء الانتظارات السلوكية طاعةً لم يعد ينبغي أن تُغطّى عبر منزلتهم الشخصية. أما في المجتمعات المكوّنة في شكل سياسي، فإن سلطة المنصب التي هي للعاهل من شأنها أن توسّع المجال نحو

(84) سلفة أو «مقدّم» ثقة، كما نقول مقدّم الإرث أو الصداق. (المترجم)

(85) كما تُسكّ العملة. (المترجم)

توجّهات قيمية معمّمة، وهذه من شأنها أن تنفصل في مجالات فعل ذات وجاهة معينة، عن علاقات القرابة الخاصة. ولم يعد الاستعداد للإجماع والاستعداد للامتثال يسوغ في المقام الأوّل بالنسبة إلى العائلات المؤثّرة، بل بالنسبة إلى السلطة القانونية للدولة. فإن السيادة السياسية إنما تعني الكفاءة في تنفيذ القرارات على أساس المعايير الملزمة، ونظام الدولة هو مشروع بمقدار ما يكون قاعدةً له ولاءُ المواطنين نحو القانون. هذا الواجب الذي يقضي بطاعة شاغلي المنصب هو أقلّ نزوعًا نحو الخصوصية (weniger partikularistisch) من الاستعداد للامتثال للمنتمين إلى طبقة القيادة (Führungsschicht)[86]. أخيرًا، فإن المجتمع المدني الحديث يتطلّب مستوى من تعميم القيم أكثر علوًّا، إذ بمقدار ما أن السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية قد انقسمت بين واجب خلقي (Moralität)[87] وواجب قانوني (Legalität)، فإن ما يتطلّبه التعامل الخاص هو الاستخدام المستقلّ للمبادئ الكونية أما الدائرة المهنية فتتطلّب الطاعة نحو القانون المعين في شكل وضعي. وفي حين أن حوافز الفاعلين كانت في أوّل أمرها متحكّمًا فيها عبر توجّهات القيم العينية لأدوار القرابة، فإن تعميم الحوافز وتعميم القيم قد تمّ دفعه في آخر المطاف إلى حدّ بعيد بحيث إن **طاعة القانون المجرّدة** هي الشرط المعياري الوحيد الذي ينبغي أن يتمّ استيفاؤه من طرف الفاعل في ميادين الفعل المنظّمة صوريًا.

إن الاتجاه نحو تعميم القيم إنما يثير على مستوى التفاعل نزعتيْن متعاكستين، إذ كلما مضى تعميمُ الحوافز وتعميمُ القيم قُدمًا، انفصل الفعل التواصلي عن نماذج السلوك العينية والمعيارية الموروثة. ومع هذا الضرب من فكّ الارتباط أخذ عبء الإدماج الاجتماعي ينتقل على نحو أكثر فأكثر قوّة دومًا من إجماعٍ يُرسَّخ دينيًا إلى المسارات اللغوية لتكوين الإجماع. وإن إعادة استقطاب (Umpolung) التنسيق بين الأفعال في آلية التفاهم تمكّن البنى الكونية للفعل الموجّه نحو التفاهم من أن تبرز على نحو أكثر فأكثر صفاءً على الدوام. ومن هنا فإن تعميم القيم هو شرط

(86) طبقة النخبة. (المترجم)

(87) كانط هو من وضع (في عام 1785 في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**) الفرق بين «Legalität» أو «Gesetzmässigkeit» (أي مطابقة القانون بقطع النظر عن الدافع نحو الفعل) و«Moralität» (مطابقة القانون الخلقي بناءً على أن فكرة الواجب هي الدافع على الفعل). وهو الفرق بين دائرة القانون ومجال الأخلاق. (المترجم)

ضروري بالنسبة إلى إطلاق طاقة العقلانية الثاوي في الفعل التواصلي. وهذا الأمر يخوّلنا أن نفهم تطوّرَ القانون والأخلاق، والذي إليه يعود تعميم القيم، باعتباره جانبًا (Aspekt) من جوانب عقلنة عالم الحياة.

من جهة أخرى، فإن تحرير الفعل التواصلي من التعميمات الجزئية للقيم هو يعني في الوقت ذاته الفصلَ بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم. ومع تعميم الحوافز والقيم ينفتح المجال (der Spielraum) بالنسبة إلى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية. إن التنسيق بين الأفعال لا يمكن أن يُستبدَل بوسائط تواصلية مجرّدة من الطابع اللغوي (entsprachlicht) إلا عندما تتمايز سياقات الفعل الاستراتيجي. وفي حين أن أخلاقًا مجرّدة من الطابع المؤسّساتي (entinstitutionaliert) ومستبطَنة، لا تزال في نهاية الأمر، تربط تسوية نزاعات الفعل بفكرة الإنقاذ (Erlösung) الخِطابي للادّعاءات المعيارية للصلاحية، وبإجراءات ومفترضات حجاج أخلاقي، فإن القانون الإكراهي المجرّد من الأخلاق (entmoralisiert) يحصل بالقوّة على مهلة شرعنة (Legitimationsaufschub) هي التي تجعل تعديل الفعل الاجتماعي عبر الوسائط أمرًا ممكنًا.

في هذا الاستقطاب ينعكس فكُّ الارتباط بين إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي. هذا الأخير إنما يفترض على مستوى التفاعل تمايزًا ليس بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم فحسب، بل أيضًا بين **آليات تنسيق الأفعال** التي من شأنهما، وذلك بحسب الطريقة التي بها يحرّك «الأنا» «الغيرَ» نحو مواصلة التفاعل، ونوع الأساس الذي عليه يكون من شأن الغير أن يشكّل توجّهات فعلٍ معمّمة. وبالاستناد إلى توجّهات فعل معمّمة أكثر فأكثر دومًا، تنشأ شبكةٌ أكثر فأكثر كثافة من التفاعلات التي تفتقد إلى التعديل المعياري المباشر والتي ينبغي أن يتمّ تنسيقها **بطريقة أخرى**. ومن أجل تلبية هذه الحاجة المتزايدة إلى التنسيق (Koordinationsbedarf)[88]، يوجد تحت التصرّف إما التفاهم اللغوي وإما أيضًا آليات التخفيف (Entlastung) التي تنقص من حدّة الجهد التواصلي ومخاطر الخلاف. وفي خلال التمايز بين الفعل الموجّه نحو النجاح والفعل الموجّه نحو التفاهم يتكوّن

(88) «حالة إلى التنسيق» وليس «حاجة إلى التواصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 198). (المترجم)

**نوعان من آليات التخفيف**، وذلك في شكل **وسائط تواصلية**، من شأنها إما أن **تكثّف** التفاهم اللغوي وإما أن **تعوّضه**. ولقد سبق أن تعرّفنا إلى الهيبة والتأثير باعتبارهما مولّدَيْن بدائيين للاستعداد للطاعة، ومنهما انطلقت عملية تكوّن الوسائط.

إنما تُنسب الهيبة إلى الشخص أما التأثير فإلى زخم التواصل ذاته. وعلى الرغم من أن الهيبة والتأثير هي مقادير تابعة بعضها لبعض، فإن الهيبة من شأنها أن توفر تأثيرًا أكثر، والتأثير من شأنه أن يمنح هيبة أكبر، فإنه بإمكاننا على مستوى التحليل، ولا سيما من ناحية مصادرهما، أن نُبقيهما منفصلين، إذ ترتكز الهيبة في أبسط الحالات على صفات الشخصية، أما التأثير فعلى التوفر على الموارد. إن قائمة الخصائص المفيدة بالنسب إلى الهيبة إنما تحتوي على القوّة الفيزيائية والجاذبية الجسمية كما أيضًا على المهارات التقنية - العملية، والكفاءات الفكرية، وكذلك على ما كنت سميته أهلية (Zurechnungsfähigkeit)[89] ذاتٍ فاعلة في شكل تواصلي. وأنا أفهم بذلك قوة الإرادة والصدقية (Glaubwürdigkeit) والموثوقية (Zuverlässigkeit)، وكذلك الفضائل العرفانية والإفصاحية والخلقية - العملية لفعلٍ موجّه بحسب ادّعاءات صلاحية معينة. ومن جهة أخرى، فإن الأملاك (Besitz) والمعارف هما المصدران الأكثر أهمّية للتأثير. وأنا أستخدم عبارة 'المعرفة' في معنى واسع، هو يغطّي كل ما يمكن أن يُكتسَب عبر التعلّم كما عبر تملّك (Aneignung) التقليد الثقافي، حيث يمتدّ هذا الأخير سواء إلى المكوّنات العرفانية أو إلى المكوّنات المتعلّقة بالإدماج الاجتماعي، وذلك يعني مرة أخرى: إلى المكوّنات الإفصاحية والخلقية - العملية.

بإمكاننا الآن أن نرجع الاستعداد المعمَّم للقبول لدى «الغير» إلى المصادر الفردية للهيبة والتأثير عند «الأنا»، وبالتالي إلى **شروط محفَّزة في شكل إمبيريقي**، ولا سيما عبر الترغيب والترهيب في حالة القوّة الفيزيائية، وقوّة الجاذبية الجسمية، والمهارات العرفانية - الأداتية والتوفر على الأملاك، أو على الضدّ من ذلك إلى **ثقة محفَّزة** في شكل **عقلاني**، ولا سيما عبر اتّفاق معلّل، كما في حالة الأهلية التفاعلية والتوفر على المعرفة. ومن ثمّ ينتج تصنيفٌ مؤقّت بالنسبة إلى استعداد القبول المستحدَث عبر الهيبة والتأثير، وذلك على النحو الآتي:

---

(89) القدرة على تحمّل المسؤولية عن الأفعال. (المترجم)

## الجدول (VI-7)

## مصادر الاستعداد المعمَّم للقبول

| إدراج الهيبة والتأثير / التحفيز | الصفات | الموارد |
|---|---|---|
| إمبيريقي | **القوّة**: الترهيب عبر العقاب المخيف، والترغيب عبر الحماية المتوقّعة<br>**الاستطاعة**: الترغيب عبر النجاح المتوقع<br>**الجاذبية الجسمية**: رباط المشاعر | **الأملاك**: الترغيب عبر المكافأة المتوقعة |
| عقلاني | **الأهلية**: الثقة في الاستقلال بالنفس | **المعرفة**: الثقة في المعرفة السائغة |

لا أربط هذه الخطاطة بأي ادّعاء نسقي، بل يجب أن تبين فحسب أنه في مصادر الهيبة والتأثير إنما **يثوي** تمايزٌ على أساس رابطٍ محفَّز إمبيريقيًا وثقةٍ محفّزة عقلانيًا. إن «الغير» يدخل في العرض الذي تقدّم به «الأنا»، إما لأنه يتوجّه بحسب العقوبات والمكافآت التي يستطيع «الأنا» أن يوزّعها، أو لأنه على ثقة من أن «الأنا» يتوفر على المعرفة اللازمة وأنه مستقلّ كفايةً كي يضمن الإيفاء (Einlösung) بادعاءات الصلاحية المرفوعة من طرفه تواصليًا.

الآن، فإن مشكل تخفيف المجهود التواصلي ومخاطر الخلاف يمكن أن يتمّ حلّه على أقرب مستوى أعلى، بحيث إن الهيبة والتأثير لن يؤدّيَا إلى الاستعداد للتوافق والاستعداد للطاعة فحسب، ولن يهدفَا بحسب الظروف إلى مفاعيل **مهيكِلة**، بل هما ذاتهما قد تمّ تعميمهما، وبذلك تكوّنت **وسائط التحكّم**.

إن الشرط اللازم لتكوّن الوسائط هو التمايز في مصادر التأثير، وبالأخص هو فصلٌ معين للروابط المحفَّزة إمبيريقيًا عن الأشكال المختلفة من الثقة المحفَّزة عقلانيًا. إن **الوسائط مثل المال والسلطة** هي ترتبط إمبيريقيًا بروابط محفَّزة،

أما تلك **الأشكال المعمَّمة من التواصل**، من قبيل السمعة أو «الالتزام بالقيم» (Wertbindung) المهنية، وبالتالي الزعامة الأخلاقية - العملية، فهي ترتكز على أنواع معينة من الثقة المحفِّزة أساسًا في شكل عقلاني.

يمكننا أن نوضّح الفرق بين الأنماط على النحو التالي. إن الممارسة التواصلية اليومية هي، كما رأينا من قبل، منصهرة في سياق عالمِ حياةٍ، هو متعين عبر التقليد الثقافي والأنظمة المشروعة والأفراد المنشَّئين اجتماعيًا. والأعمال التأويلية تستهلك سلفةً توافقية حول عالم الحياة[90]. هكذا، فإن مخزون العقلانية الخاص بالتفاهم اللغوي هو محيَن (aktualisiert) بمقدار ما تتقدّم عملية تعميم الحوافز وتعميم القيم وبمقدار ما تتقلّص مناطق الإشكال. إن ضغط العقلانية المتزايد الذي يمارسه عالمُ حياةٍ مستشكَل (problematisiert) على آلية التفاهم، إنما يرفع الحاجة إلى التفاهم، وبالتالي يزيد الجهد التأويلي ومخاطر الخلاف (المتصاعد مع أخذ القدرات النقدية في الاعتبار). هذه المطالب والأخطار هي التي يمكن أن يتمّ التصدّي (abgefangen) لها عبر الوسائط التواصلية. وبلا ريب تختلف طريقة اشتغال هذه الوسائط وذلك بحسب ما إذا كانت **تستجمع** تكوّن الإجماع باللغة عبر **تخصيص** جوانب صلاحية معينة وعبر ضبط **تراتب** في مسارات التوحيد، أو ما إذا كانت **تفكّ** الارتباط بين تنسيق الأفعال **وتكوّن الإجماع باللغة** بعامة وتحيده إزاء الخيار بين التوافق أو التفاهم الفاشل.

أن نحوّل تنسيق الأفعال من اللغة إلى وسائط التحكّم إنما يعني فكّ الارتباط بين التفاعل وسياقات عالم الحياة. فإن وسائط مثل المال والسلطة تنطلق من الروابط المحفِّزة إمبيريقيًا، وتشفّر تعاملًا عقلانيًا بمقتضى غاية بكمية من القيم القابلة للحساب وتمكّن من تأثير استراتيجي معمّم على قرارات المشاركين الآخرين في التفاعل خلال **تفادي** (Umgehung) مسارات تكوّن الإجماع عبر اللغة. ومن حيث إنها لا تبسّط التواصل اللغوي فحسب، بل تعوّضه عبر تعميم رمزي

---

(90) «إن أسس الحياة معًا وشروط استمرارها هي في العادة لا تحتاج إلى أن نفكّر فيها، ولا الأفعال تحتاج إلى أن نبرّرها، ولا الحوافز إلى أن نوفّرها ونقدّمها خصّيصًا بشكل مسبق. ولا ريب أن الاستشكالات والتحديدات الموضوعاتية (Thematisierungen) ليست مستبعَدة أبدًا، بل تظلّ ممكنة على الدوام؛ لكن هذا الإمكان اللاراهن في العادة يكفي بوصفه قاعدة للتفاعل: إذا لم يغتنمه أحد، فإن كل شيء على ما يرام».
N. Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975), p. 70.

للأضرار وجبر الأضرار، فإن سياق عالم الحياة، حيث تكون مسارات التفاهم منصهرة على الدوام، إنما يتمّ الحطّ من قيمته إلى مستوى تفاعلات محكومة بالوسائط: إن عالم الحياة لم يعد محتاجًا إليه من أجل تنسيق الأفعال.

إن المنظومات الاجتماعية الفرعية التي يتمّ تمايزها عبر وسائط كهذه، يمكن أن تستقلّ بنفسها عن عالمِ حياةٍ مدحور إلى مجرّد عالم محيط (Umwelt) بالمنظومة. ولهذا السبب فإن تحويل الفعل إلى وسائط التحكّم إنما يظهر، انطلاقًا من منظور عالم الحياة، سواء بوصفه تخفيفًا لجهد التواصل ومخاطره، أو أيضًا بوصفه تنسيقًا للقرارات في مجالات طوارئ موسّعة، وفي هذا المعنى بوصفه **تقننة** (Technisierung) **لعالم الحياة.**

إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يحتويه تعميمُ هذا التأثير الذي يرتبط بالثقة المحفّزة عقلانيًا في امتلاك المعرفة، أكانت من نوع عرفاني – أداتي أو عملي – خلقي أو عملي – جمالي. وحيثما تدخل السمعة أو السلطة الأخلاقية، فإن تنسيق الأفعال ينبغي أن يُنجَز بمساعدة الموارد التي تكون معروفة من طريق تكوّن الإجماع باللغة. إن وسائط من هذا النوع لا تستطيع أن تفصل التفاعلات عن سياق عالم الحياة الخاص بالمعرفة الثقافية المتقاسَمة، والمعايير السارية والتحفيزات المسؤولة (zurechenbar)، وذلك لأنه ينبغي عليها أن تستعمل موارد التكوّن اللغوي للإجماع. وذلك يفسّر أيضًا، لماذا لا تحتاج إلى إعادة ربط مؤسّساتي مخصوص بعالم الحياة، لكنها تبقى من جهتها متوقّفة على عقلنة ما لعالم الحياة.

إن تأثيرًا متخصّصًا على الصعيد العرفاني، ونذكر على سبيل المثال السمعة العلمية، لا يمكن أن يتكوّن إلا بمقدار ما تتمايز دوائرُ قيمٍ ثقافية في المعنى الذي قصده فيبر، من شأنها أن تسمح ببلورة معينة للتقليد العرفاني (kognitiv)[91] تحت جانب الصلاحية المتعلّق حصريًا بالحقيقة. وإن تأثيرًا متخصّصًا على الصعيد المعياري، ونذكر على سبيل المثال الزعامة الأخلاقية، لا يمكن أن يتكوّن إلا بمقدار ما يبلغ تطوّر الأخلاق والقانون المستوى مابعد العُرفي، حيث يكون الوعي

---

(91) «عرفاني» وليس «ثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 201). (المترجم)

الخلقي مترسّخًا في منظومة الشخصية عبر مراقبات سلوكية باطنية. إن نوعَي التأثير كليهما يتطلّبان فضلًا عن ذلك **تكنولوجيات تواصلٍ** بمساعدتها يمكن أن يتكوّن **فضاءٌ عمومي** (Öffentlichkeit)[92]. إن الفعل التواصليّ لا يمكن أن يتمّ التحكّم فيه عبر التأثير المتخصّص عبر الوسائط، من قبيل السمعة المهنية والالتزام بالقيم، إلا بمقدار ما تكون التلفّظات التواصلية منصهرة بعدُ منذ أوّل انبجاس لها في شبكة من المضامين التواصلية تظلّ حاضرة في شكل كامن ومتباعدة في المكان والزمان لكنها متاحة من حيث المبدأ.

الكتابة والصحافة المطبوعة والوسائط الإلكترونية هي أمارة مميزة على التجديدات الأكثر دلالة في تطوّر هذا الحقل، وهي تقنيات بمساعدتها تمّ تخليص الأفعال الكلامية من قيود السياق المكاني والزماني وجعلها متاحة بالنسبة إلى سياقات متكثّرة. إن الانتقال إلى مجتمعات الحضارات الكبرى كان مصحوبًا باختراع الكتابة، وهذه الكتابة كانت تُستخدَم أوّل الأمر من أجل غايات تتعلق بتقنيات الإدارة، ثمّ لاحقًا من أجل تعليم التدوين (Literarisierung)[93] لطبقة من المتعلّمين. هكذا ينشأ دورُ المؤلّف الذي يستطيع أن يوجّه تلفّظاته أو أقواله (Äusserungen) إلى جمهور كوني غير محدّد، ودورُ المفسّر، الذي يواصل تشكيل (fortbilden) تراث ما عبر التعليم والنقد، ودورُ القارئ الذي يقرّر عبر اختيار قراءاته عن نوع أشكال التواصل الموروثة التي يريد أن يشارك فيها. وإن الصحافة المطبوعة لم تبسط دلالتها الثقافية والسياسية إلا في المجتمعات الحديثة. وهي تحمل معها رفعًا للقيود (Entschränkung) عن الفعل التواصلي، وهو رفعٌ ازداد قوّة (potenziert) مرة أخرى بفضل الوسائل الإلكترونية للتواصل الجماهيري التي طُوِّرت في القرن العشرين.

كلما تمّ تخفيف (entlastet) تكوّن الإجماع لغويًا من طريق الوسائط، صارت شبكة التفاعلات المحكومة بالوسائط أكثر تعقّدًا. لكن النوعيْن الاثنين من آليات

---

(92) في معنى «العلانية» (بحسب التقابل المشهور في لغة العربي بين السرّ والعلانية). و«العمومي» من «العموم» أي ما هو «مفتوح أمام العموم». (المترجم)

(93) مصطلح يعني «تكوين لغة مكتوبة». وهو يشير إلى جملة الإجراءات التي تضبط المرور من الشفوي إلى المكتوب، مثل تشكيل الحروف وضبط رسمها. (المترجم)

التخفيف يتطلّبان **أنماطًا متباينة** من التواصل المتضاعف، فإن من شأن وسائط التواصل المنزوعة اللغة، من قبيل المال والسلطة، أن تربط في المكان والزمان شبكات أكثر فأكثر تعقّدًا على الدوام، من دون أن يكون من اللازم أن تتمّ الإحاطة بها أو المسؤولية عنها. وإذا كانت الأهلية (Zurechnungsfähigkeit)[94] يجب أن تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه فعله بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فإن تنسيقًا للأفعال منزوع العالم (entweltlicht) ومفصولًا عن الإجماع الذي تمّ إرساؤه في شكل تواصلي، لا يتطلّب أي مشاركين في التفاعل ذوي أهلية (zurechnungsfähig)[95]. وعلى الضدّ من ذلك، فإن تلكم الوسائط التواصلية، مثل السمعة أو الالتزام بالقيم، التي تكدّس مسارات التفاهم وتُراكِمها، ولكن من دون أن تعوّضها، هي من شأنها أن تخفّف التفاعل بين مواقف لا-و-نعم إزاء ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد ولكن في المقام الأوّل فحسب. إنها متوقّفة على تكنولوجيات التواصل، لأن هذه من شأنها أن تجعل **تكوّن فضاءات عمومية أمرًا ممكنًا**، وبالتالي تسهر أيضًا على أن تكون شبكات التواصل المكثّفة مرتبطة بالتقليد الثقافي وأن تبقى تابعة في المقام الأخير للفعل الذي يصدر عن فاعلين مؤهَّلين.

## (6) فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة وإعادة صياغة أطروحة التشيؤ

لقد ارتسم أمامنا، في النزعات المضادّة التي خُصّصت للتوّ، استقطابٌ بين نمطين من آليات تنسيق الأفعال وظهر لنا فكٌّ ارتباط واسع النطاق بين إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي. ومع المنظومات الفرعية، المتمايزة عبر وسائط التحكّم، خلقت الآلياتُ المنظوماتية لنفسها هياكلَها الاجتماعية الخاصة، الخالية من المعايير، المترامية في ما هو أبعد من عالم الحياة. بلا ريب إن هذه الهياكل إنما تبقى موصولة مع الممارسة التواصلية اليومية عبر المؤسسة الأساسية للقانون المدني. ومن مجرّد أن إدماج المنظومة والإدماج الاجتماعي قد فُكّت الروابط بينهما على نطاق واسع، لا يمكن بعدُ بلا ريب أن نستنتج

(94) الأهلية أو القدرة على تحمّل المسؤولية على أفعالنا. (المترجم)

(95) قادرون على تحمّل المسؤولية عن أفعالهم. (المترجم)

تبعيات خطّية في هذا الاتجاه أو ذاك. فيمكن المرء أن يتمثّل الأمرين كليهما: إن المؤسّسات التي ترسّخ آليات التحكّم مثل المال أو السلطة في عالم الحياة، تُسير (kanalisieren)[96] إما تأثير عالم الحياة على ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا وإما على العكس من ذلك تأثير المنظومة على سياقات الفعل المهيكَلة تواصليًا. في الحالة الأولى، تشتغل بمنزلة إطار مؤسّساتي، تُخضع بقاء المنظومة للقيود المعيارية لعالم الحياة، أما في الحالة الأخرى فتشتغل بمنزلة قاعدة، تُخضع عالم الحياة للإكراهات المنظوماتية لإعادة الإنتاج المادية ومن ثمّ تخضعه للوسائط (mediatisiert).

لقد تمّ في نظريتَي الدولة والمجتمع تصريفُ هذين النموذجين من التفكير كليهما، فبينما استطاعت المذاهب الحديثة في القانون الطبيعي، في مواجهة الدولة المبنية عقلانيًا، أن تهمل التشريع الخاص بمجتمعٍ مدني مستقرّ وظيفيًا، بذل كلاسيكيو الاقتصاد السياسي جهدا كبيرًا في البرهنةً على أن مقتضيات المنظومة (Systemimperative) تتناغم في أساسها مع المعايير الأساسية لجماعةٍ ضامنة لمقدار ما من الحرية والعدالة. وفي شكل نقدٍ للاقتصاد السياسي، كان ماركس قد حطّم هذا الوهم الذي له تبعات كثيرة (folgenreich) عمليًا، فقد بين أن قوانين الإنتاج السلعي الرأسمالي إنما لها الوظيفة الخفية للحفاظ على بنية طبقية، هي من شأنها أن تسيء إلى المُثُل المدنية. إن عالم الحياة الخاص بالطبقات الرأسمالية الداعمة، والذي يتجلّى في القانون الطبيعي العقلي، وعمومًا في المُثُل العليا للثقافة البرجوازية، هو أمر قد حطّ ماركس من قيمته وأنزله إلى رتبة البناء الفوقي للمجتمع والثقافة. ومن خلال صورة القاعدة والبناء الفوقي هو قد عبّر أيضًا عن المطلب المنهجي القاضي باستبدال العالم الحياة بمنظور الملاحظ الذي انطلاقًا منه يمكن أن يتمّ من الخلف (a tergo)[97] إدراك المقتضيات المنظومية للاقتصاد الذي استقلّ بذاته، المؤثّرة في عالم الحياة البرجوازي. إنه في ظلّ مجتمع اشتراكي فحسب إنما يمكن أن يتمّ، تبعًا لماركس، كسرُ الحظر الذي سلّطته المنظومة على عالم الحياة، ويمكن أن يتمّ إلغاء تبعية البناء الفوقي للقاعدة.

---

(96) توجّه، تحدّد مجرى شيء ما. (المترجم)
(97) باللاتيني في النص. (المترجم)

إن من شأن الوظيفية المنظوماتية الأجدّ عهدًا أن تتولّى بطريقة معينة إرثَ الماركسية، بل أن تجذّرها وتنقص من حدّتها في الوقت ذاته. فمن جهة أولى، تقوم نظرية المنظومات بتبنّي التصوّر القاضي بأن الإكراهات المنظومية لإعادة الإنتاج المادية، التي توجد بوصفها مقتضيات الحفاظ على وجود منظومة المجتمع، تخترق البنى الرمزية لعالم الحياة. ومن جهة أخرى، توجّه أيضًا سهام النقد إلى معادلة القاعدة-و-البناء الفوقي، وذلك بأن تأخذ ما كان مقصودًا باعتباره تشخيصًا إمبيريقيًا فتعيد تأويله في نطاق قرار (Vorentscheidung)[98] تحليلي أوّلي. أجل، استأنف ماركس نظرية المجتمع البرجوازية افتراضًا مسبقًا كنّا عثرنا عليه مرة أخرى لدى دوركهايم: ألا وهو أنه لا يمكن بالنسبة إلى أي مجتمع ألا يكون مباليًا بالمدى الذي يبلغه قمعُ أشكال الإدماج الاجتماعي التابعة للإجماع وتعويضها بأشكال مجهولة (anonym) من التنشئة الاجتماعية المدمجة في المنظومة. لكن مقاربة نظرية، تتمثّل عالم الحياة بوصفه منظومة فرعية فقط من بين منظومات أخرى، متحكّمًا فيها على نحو مجهول، من شأنها أن تسقط (unterläuft) هذا التمييز. إن نظرية المنظومات إنما تدرس عمليات الإدماج الاجتماعي والإدماج المنظومي بوصفها متعادلة وظيفيًا وتتخلّى عن مقياس العقلانية التواصلية. ومن دون هذا المقياس، فإن الزيادات في التعقّد التي يتمّ الوصول إليها **على حساب** عالم حياة معقلَن، لا يمكن أن يتمّ التعرّف إليها باعتبارها **حسابًا** ينبغي دفعه. إن ما ينقص نظرية المنظومات من أجل طرح الإشكال الذي ضمّنه ماركس في استعارته عن القاعدة والبناء الفوقي، والإشكال الذي كان فيبر قد جدّده على طريقته من خلال السؤال عن مفارقة العقلنة الاجتماعية، إنما هو الوسائل التحليلية. وبالنسبة إلينا يطرح هذا السؤال نفسه في الشكل المتعلق بما إذا لم تصبح عقلنة عالم الحياة مع الانتقال إلى المجتمع الحديث عقلنة لا تخلو من مفارقة: إذ إن عالم الحياة المعقلَن من شأنه أن يجعل نشوءَ منظومات فرعية ونموَّها أمرًا ممكنًا، حيث إن أوامرها التي صارت مستقلّة هي ترتدّ عليه هو ذاته في شكل مدمّر.

أودّ فقط بادئ الأمر أن أفحص عن الوسائل المفهومية التي من خلالها

---

(98) «قرار» وليس «تمييزًا» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 186). (المترجم)

يمكن أن يتمّ إدراك هذه الفرضية على نحو أكثر دقّة. فإن القبول بتأثير الوسائط (Mediatisierung) في عالم الحياة هو يتّصل بظواهر التداخل التي تنشأ هناك حيث يكون التمايز بين المنظومة وعالم الحياة الواحد عن الآخر قد بلغ حدًّا بحيث يمكن أحدهما أن يؤثّر في الآخر. إن تأثير الوسائط في عالم الحياة يتمّ على بنى عالم الحياة ومن خلالها، فهو لا ينتمي إلى السيرورات التي يمكن التوفر عليها تيمائيًا (thematisch) **داخل** عالم الحياة، ومن ثمّ لا يمكن أن تُستقرَأ من مخزونات التراث ومضامين التواصل ومن المعرفة الحدسية للأعضاء. ومن جهة أخرى، هي ليست متاحة أيضًا من المنظور الخارجي لنظرية المنظومات. وعلى الرغم من أنها تتمّ في شكل مضادّ للحدس ولا يمكن أن يتمّ إدراكها بالانطلاق من المنظور الداخلي لعالم الحياة فحسب، فهي ترتسم في الشروط الصورية للفعل التواصلي.

لا يعني فكّ الارتباط بين الإدماج في المنظومة والإدماج في المجتمع أوّل الأمر سوى ضرب من التمايز بين أنماط مختلفة من تنسيق الأفعال، حيث إن التنسيق يجري إما عبر إجماع المشاركين أو عبر الروابط الوظيفية للفعل. إن آليات الإدماج في المنظومة تنطلق من مفاعيل الفعل، وفي حين أنها تمرّ عبر توجّهات الفعل في شكل متكتّم على المستوى الذاتي، تستطيع أن تترك روابط الفعل المدمجة اجتماعيًا التي تستخدمها في شكل طفيلي، غيرَ متغيرة بنيويًا. إنَ تشابكًا كهذا بين الإدماج المنظومي والإدماج الاجتماعي كنّا صادرنا عليه بالنسبة إلى مستوى التطوّر الخاص بالمجتمعات القبلية، إلا أن الأمر يجري على نحو آخر عندما يدخل الإدماج المنظومي في أشكال الإدماج الاجتماعي ذاتها، وفي هذه الحالة أيضًا يتعلّق الأمر بالروابط الوظيفية التي بقيت في حالة كمون، لكن التكتّم (Unauffälligkeit) الذاتي على الإكراهات المنظوماتية التي تعامل عالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي وكأنه **أداةٌ** (instrumentalisieren)، إنما يكتسب طابع الخداع، وطابع وعي زائف موضوعيًا، إذ إن تأثيرات المنظومة على عالم الحياة، تلك التي تطاول روابط الفعل لدى المجموعات المندمجة اجتماعيًا وتغيرها في بنيتها الخاصة، ينبغي أن تظلّ محجوبة. وإن إكراهات إعادة الإنتاج التي تعامل عالمَ حياةٍ ما وكأنه أداةٌ، من دون أن تعكّر مظهر اكتفاء عالم الحياة بذاته، ينبغي أن تتخفّى في وجه ما في مسامّ الفعل التواصلي. ومن هنا ينتج **عنف بنيوي** هو، من دون أن يصبح جليًا بما هو كذلك، يستولي على شكل البيذاتية التي من شأن

تفاهم ممكن. وإن العنف البنيوي إنما يتمّ تصريفه عبر تقييد نسقي للتواصل، وهو من شأنه أن يصبح راسخًا في الأشكال الصورية للفعل التواصلي على شاكلة بحيث تكون الرابطة بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، بالنسبة إلى المشاركين في التواصل، مقرّرة الحكم مسبقًا (präjudiziert) وذلك بطريقة نمطية. وفي ما يخصّ هذا القبلي النسبي للتفاهم أودّ، في تجانس مع قبلي المعرفة في شكل الموضوع (لدى لوكاتش)، أن أُدخل مفهوم **شكل التفاهم** (Verständigungsform).

كان لوكاتش قد عين أشكال الموضوعية باعتبارها تلكم المبادئ التي من شأنها أن تشكّل، عبر الكلّية الاجتماعية، وعلى نحو مسبق أيضًا، مواجهة الأفراد مع الطبيعة الموضوعية ومع الواقع المعياري ومع طبيعتهم الذاتية الخاصة. يتكلّم لوكاتش على «أشكال موضوعية» قبلية، من أجل أنه في إطار فلسفة الذات كان ينبغي عليه أن ينطلق من العلاقة الأساسية بين ذات عارفة أو فاعلة وميدان الموضوعات القابلة للإدراك أو القابلة للتحكّم فيها. أما بعد تغيير البراديغم الذي حقّقته نظرية التواصل، فإن الخصائص الصورية للبيذاتية التي يقوم عليها التفاهم الممكن قد أخذت مكان شروط الموضوعية التي تقوم عليها التجربة الممكنة. إن أشكال التفاهم إنما تمثّل في كل مرة ضربًا من التسوية (der Kompromiss) بين البنى الكلّية للفعل الموجّه نحو التفاهم وإكراهات إعادة الإنتاج التي لا يمكن التوفر عليها موضوعاتيًا (thematisch) داخل عالم حياةٍ معين. وإن أشكال التفاهم المتنوّعة تاريخيًا هي تكوّن بوجه ما مستويات الإسقاط (die Schnittflächen)[99] التي تنشأ هناك حيث تتسرّب خفيةً إكراهاتٌ منظومية تتعلق بإعادة الإنتاج في أشكال الإدماج الاجتماعي نفسه ومن ثمّة تُخضع عالم الحياة إلى وسائل الإعلام (mediatisieren).

أودّ أن أقدّم بادئ الأمر رسمًا بيانيًا عن تصوّري لأشكال التفاهم من خلال المجتمعات الثقافية الكبرى، حيث أخذت صور العالم الدينية - الميتافيزيقية وظائف أيديولوجية (أ)، ومن ثمّ أن أظفر بالرؤى التحليلية في شأن متتالية افتراضية عن أشكال التفاهم (ب).

(99) مصطلح هندسي: مسطّحات المقاطع. (المترجم)

### (أ) في مفهوم شكل التفاهم

إن في المجتمعات المنظّمة في شكل دول إنما تنشأ حاجةٌ إلى الشرعنة ما كان لها أن توجد في المجتمعات القبلية وذلك لأسباب بنيوية، فإن منظومة المؤسسات في المجتمعات المنظّمة على أساس القرابة هي طقوسية، وبالتالي هي مترسّخة في ضرب من الممارسة التي تؤوّل (auslegt) نفسها في حكايات أسطورية، وتحقّق استقرار صلاحيتها المعيارية من ذات نفسها. وبعين الضدّ من ذلك، فإن صلاحية القوانين التي في كنفها يتمفصل نظام سياسيٌ بأكمله، ينبغي أن يتمّ ضمانها أوّل الأمر عبر القوّة العقابية التي لدى حاكم ما. لكن قوّة الإدماج الاجتماعي هي أمر لا يمتلكه الحكم السياسي إلا بمقدار ما أن التصرّف في وسيلة العقاب لا يرتكز على القمع العاري، بل على سلطة منصب ما، هو مترسّخ من جهته في صلب نظام قانوني. ولهذا السبب تحتاج القوانين إلى الاعتراف البيذاتي لمواطني الدولة، إذ ينبغي أن تكون مشرعَنة بوصفها قائمة على القانون. ومن ثمّ تُسدى إلى الثقافة مهمّة أن تعلّل لماذا **يستحقّ** النظام السياسي القائم في كل مرّة الاعتراف به. وفي حين أن الحكايات الأسطورية من شأنها أن تؤوّل ممارسة طقوسية ما وأن تجعلها قابلة للفهم، وإن كانت هي ذاتها جزءًا مكوّنًا لهذه الممارسة، فإن صور العالم الدينية - الميتافيزيقية ذات الأصل النبوي لها شكل التعاليم القابلة لأن تتمّ بلورتها في شكل فكري، والتي تفسّر وتبرّر نظام الحكم الموجود في إطار نظام العالم الذي كشفت عنه[100].

---

(100) S. N. Eisenstadt, «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics,» *Britain Journal of Sociology*, vol. 32 (1981), pp. 155 ff.,

إن الأديان العالمية لم تظهر بلا ريب إلا بشكل متأخّر نسبيًا. وفي المجتمعات السابقة على ظهور الحضارات الكبرى، والتي كانت قد بلغت مستوى التنظيم في شكل دولة، يحتاج الأمر إلى أسس شرعنة أخرى، وفي هذا السياق كانت أبحاث م. بلوخ عن الممالك في مركز مدغشقر ذات أهمّية خاصة:

M. Bloch: «The Disconnection Between Power and Rank as a Process,» in: S. Friedman and M. J. Rowland (eds.), *The Evolution of Social Systems* (London: 1977), and «The Past and the Present in the Present,» *Man* (1978), pp. 278 ff.,

بين بلوخ أن بعض الطقوس، كما التصنيفات الاجتماعية المؤمَّنة بواسطة الطقوس أيضًا، تعرّضت إبّان الانتقال من المجتمعات القبلية القائمة على التناضد (stratifiziert) إلى المجتمعات الطبقية المنظَّمة في شكل دولة، إلى إعادة توظيف (umfunktioniert) من أجل غايات الشرعنة. إن البنى التراتبية للمجتمعات =

إن الحاجة إلى الشرعنة، والتي تنشأ في شكل بنيوي، هي في المجتمعات الثقافية الكبرى هشّة على نحو فريد. وإذا ما قارنّا الحضارات القديمة مع المجتمعات القبلية القائمة على تراتبية قوية، فإن زيادةً في اللامساواة الاجتماعية ستكون أمرًا لا يمكن أن تُخطئه العين. وفي إطار تنظيم يأخذ شكل الدولة يمكن وحدات مهيكَلة على نحو غير متماثل أن تُنوَّع (spezifiert) تنويعًا وظيفيًا، فما أن يتمّ فصل تنظيم العمل الاجتماعي عن علاقات القرابة، حتى يصبح من الممكن تعبئة الموارد على نحو أسهل والربط بينها على نحو أنجع. بيد أن هذا التوسيع في إعادة الإنتاج إنما له ثمنٌ هو تحويل منظومة التراتب العائلي إلى مجتمع طبقي منضَّد. وما يقدّم نفسه تحت الجوانب المنظومية باعتباره إدماجًا للمجتمع على مستوى إعادة إنتاج ماديّ موسّع، إنما يعني تحت جوانب الإدماج الاجتماعي **زيادة واضحة في اللامساواة الاجتماعية**، والاستغلال الاقتصادي الجماهيري وقمع الطبقات الخاضعة تحت غطاء قانوني. إن تاريخ تنفيذ العقوبات إنما يقدّم لنا مؤشّرات لا لبس فيها على القمع الشديد الذي كانت الحضارات القديمة من دون استثناء تستخدمه. وإن الحركات الاجتماعية، التي يمكن تحليلها تحت وجهات نظر بنيوية - اجتماعية بوصفها صراعات طبقية، ولو أنها لم تجر باعتبارها كذلك، هي تهدّد الإدماج الاجتماعي. ولهذا السبب فإن وظائف الاستغلال والقمع التي تمارسها سلطة المنصب عند الحاكم والطبقات الحاكمة في السياق المنظومي لإعادة الإنتاج، ينبغي أن يتمّ الإبقاء عليها كامنةً قدر الإمكان، إذ ينبغي على صور العالم أن تصبح ناجعة على نحو أيديولوجي.

لقد بين ماكس فيبر أن الأديان العالمية هي محكومةٌ بموضوعة أساسية، ألا وهي السؤال عن مشروعية التقسيم غير المتساوي (ungleich) للخيرات بين البشر. إن صور العالم التي تتّخذ الإله مركزًا لها (theozentrisch) تشترع (entwerfen) مذاهب في العدل الإلهي كي تعيد تأويل الحاجة إلى تفسير ديني للمعاناة المدرَكة بوصفها شيئًا غير عادل ومن أجل إشباعها، وذلك ضمن حاجة فردية إلى الخلاص. أما صور العالم التي تتّخذ الكوسموس مركزًا لها فهي تمنح حلولًا مماثلة بالنسبة إلى

= القبلية التي تمّ تجاوزها إنما تبقى موجودة بمنزلة واجهة وراءها بوجه ما تختفي البنى الطبقية للممالك الجديدة، المنظّمة في شكل دول.

المشكل نفسه. فإن ما هو مشترك بالنسبة صور العالم الدينية والميتافيزيقية هو بنيةٌ منقسمة إلى فرعين (dichotomisch)، ساطعة بهذا القدر أو ذاك من الحدّة، من شأنها أن تسمح بوصل عالم الحياة الاجتماعي - الثقافي بعالم ماورائي (Hinterwelt). إن العالم **ما وراء** العالم المرئي للدنيا (Diesseits) وللظواهر إنما يمثّل نظامًا أساسيًا، فإذا ما نجح المرء في عرض أنظمة المجتمعات الطبقية المنضّدة بوصفها تجانسات (Homologien)[101] مع هذا النظام للعالم، فإن هذا النوع من صور العالم سوف يكون بإمكانه أن يضطلع بوظائف أيديولوجية. فإن الأديان العالمية تخترق، في الوقت ذاته، الثقافة الشعبية والثقافة العالمة، وتدين بنجاعتها الساحقة إلى كونها، من خلال الجملة نفسها من الإثباتات والوعود، تستطيع أن تلبّي في الوقت ذاته حاجةً إلى التبرير على مستويات متباينة جدًّا من الوعي الخلقي.

لا ريب أنه يبدو أوّل وهلة بمنزلة لغزٍ، كيف يمكن التأويل الأيديولوجي للعالم والمجتمع أن يثبت نفسه **أمام الظهور الساطع** للظلم البربري (barbarische Ungerechtigkeit)[102]. لم يكن بإمكان إكراهات إعادة الإنتاج أن تنفذ دونما مبالاة تُذكر عبر عوالم الحياة المنضّدة على نحو مخصوص التي من شأن مجتمعات ثقافية كبرى، لو أن التراث الثقافي لم يكن يتمتّع بمناعة ضدّ التجارب النشاز. هذه الحصانة (Unangreifbarkeit) أنا أودّ أن أفسّرها من خلال التقييدات البنيوية المفروضة على التواصل. على الرغم من أن صور العالم الدينية - الميتافيزيقية مارست قوّة جذب كبيرة على الطبقات المثقفة، وعلى الرغم من أنها شكّلت تحدّيًا أمام المجهودات التأويلية لأجيال عديدة من العلماء واللاهوتيين واللائكيين المتعلّمين والدعاة وأصحاب المناصب والبيروقراطيين والمواطنين (Bürgern)[103] ...إلخ. وعلى الرغم من أنه أُعيد تشكيلها في شكل حجاجي، وقُدّمت في شكل دغمائي، وتمّ تنسيقها وعقلنتُها انطلاقًا من حوافزها الخاصة، فإن المفهومات الدينية والميتافيزيقية الأساسية كانت تقع على مستوى ادّعاءات

---

(101) تماثلات، تشابهات، تناسبات. (المترجم)

(102) عبارة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 207). (المترجم)

(103) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 207). (المترجم)

صلاحية غير متمايزة، حيث تظلّ طاقة العقلانية في الخطاب مقيدة على نحو أكثر قوّة ممّا عليه الأمر في الممارسة الفكرية اليومية المبتذلة التي لم تتبلور. إن المفهومات الأساسية التي تحمل إن صحّ التعبير عبء شرعنة صور العالم الناجعة أيديولوجيًا، هي بفضل انصهار معين بين جوانب الصلاحية الوجودية (ontisch) والمعيارية والإفصاحية، وبفضل التثبيت المؤمَّن بواسطة الطقوس لموقف إيماني من جنسها، تمتلك مناعة ضدّ الاعتراضات التي تثوي بعدُ في الحقل العرفاني (kognitiv) للتواصل اليومي. وهذه المناعة يمكن أن تنجح عندما يسهل الفصل المؤسّساتي بين الحقل المقدّس والحقل الدنيوي للفعل، على ألا يتمّ تناول (thematisiert) أساسات التراث «في الموقع الخطأ»: ففي داخل الحقل المقدّس يبقى التواصل **محصورًا في شكل نسقي** وذلك بسبب ما يفتقر إليه من تمايز بين ادّعاءات الصلاحية، وبالتالي بسبب **الشروط الصورية للتفاهم الممكن**[104].

(104) يستخدم بلوخ أيضًا مقاربة نظرية التواصل من أجل تفسير الوظائف الأيديولوجية التي يمكن أن تضطلع بها الأفعال الموروثة من عصور المجتمعات القبلية في المجتمعات الطبقية. إن النزعة الصورية، التي على أساسها تستطيع الممارسة الطقوسية أن تتدخّل في وظائف كهذه، يمكن أن تُخصَّص، كما تبين ذلك الموازنة الآتية، عبر سمات التقييد التواصلي:

| الأعمال الكلامية اليومية | الأعمال الكلامية التي تمّت صورنتُها |
|---|---|
| اختيار حدّة الصوت | نماذج محدّدة لحدّة الصوت |
| اختيار التنغيم | اختيار محدود جدًّا للتنغيم |
| كل أشكال التركيب النحوي متاحة | بعض أشكال التركيب النحوي مستبعَدة |
| كامل المفردات اللغوية | مفردات لغوية جزئية |
| مرونة تسلسل الأعمال الكلامية | ثبات تسلسل الأعمال الكلامية |
| عدد قليل من الرسوم البيانية من هيكل محدّد من المتوازيات المقبولة | رسوم بيانية فقط من بعض المصادر المحدّدة من قبيل الكتاب المقدس، الأمثال ...إلخ. |
| لا توجد قواعد أسلوبية مضبوطة عن وعي من أجل التشغيل | القواعد الأسلوبية مطبَّقة عن وعي على كل المستويات |

M. Bloch, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation,» *Archives européennes de sociologie*, vol. 15 (1974), pp. 55 ff.

[ورد هذا الجدول باللغة الإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

بذلك يرتكز نمط الشرعنة في المجتمعات الثقافية الكبرى على شكل من التفاهم من شأنه أن يحدّ بطريقة نسقية من إمكانات التواصل وذلك عبر التمايز الفقير بين ادّعاءات الصلاحية. لقد قمنا من قبل بوضع تراتب بين صور العالم الأسطورية والدينية – الميتافيزيقية والحديثة، وذلك بحسب درجة نزع المركزية عن فهم العالم الذي جعلها ممكنة. وبطريقة مماثلة، نحن نستطيع أيضًا أن نصنّف توجّهات الفعل ومجالات الفعل المعينة بناءً عليها، بحسب درجة تمايز جوانب الصلاحية، وذلك من أجل الوصول إلى القبلي النسبي الخاص في شكل التفاهم المهيمن في كل مرة. وضمن هذه **الأشكال من بيذاتية التفاهم الممكن لا** يتمّ رسم بنى صور العالم المهيمنة بلا ريب على نحو متناظر. منظومات التأويل التي يتمّ إرساؤها لا تخترق كل مجالات الفعل بالحدّة نفسها. وفي المجتمعات الثقافية الكبرى يدين شكل التفاهم، كما سبق أن رأينا، بقوّة المناعة التي لديه، إلى التفاوت (Gefälle) القابل للوصف بنيويًا بين مجالَيْن اثنين من الفعل: فإن التوجّهات المقدّسة للفعل تتمتّع في مقابل التوجّهات الدنيوية للفعل، بسلطة أكبر، على الرغم من أن ادّعاءات الصلاحية هي، في مجال الفعل المقدّس، أقلّ تمايزًا، كذلك فإن طاقة العقلانية هي مستنفَدة بمقدار أقلّ ممّا عليها الحال في مجال الفعل الدنيوي.

## (ب) في تصنيف أشكال التفاهم

من أجل الإيفاء بأهداف بحث نسقي في أشكال التفاهم، أودّ أن أميز بين أربعة مجالات من الفعل: (1) مجال الممارسة الطقوسية، (2) مجال الفعل حيث يكون من شأن منظومات التأويل الديني أن تحتفظ بقوّة توجيهية مباشرة، وأخيرًا مجالات الفعل الدنيوية، حيث يكون مخزون المعرفة الثقافي مستخدَمًا بقصد (3) التواصل و(4) النشاط الغائي، وذلك من دون أن تفرض بنى صور العالم نفسها في شكل مباشر في توجّهات الفعل.

ولكوني أعدّ (1) و(2) ضمن مجال الفعل المقدّس، فأنا أتفادى الصعوبات التي تنتج من تقسيم دوركهايم الذي جاء مبسَّطًا جدًّا.

إن الممارسات السحرية التي يقوم بها الأفراد خارج الجماعة الطقوسية لا يجوز أن يُلقى بها، كما اقترح دوركهايم، في المجال الدنيوي، فإن المراسم التي لا يمكن بأي وجه أن تُفهَم في شكل نفعي، هي حقًّا تخترق الممارسة اليومية على نطاق واسع. وإنه من المعقول ألا يتمّ حصر مجال الفعل المقدّس في الممارسة الطقوسية، بل أن يتمّ مدّه إلى فئة الأفعال التي تتأسّس على نماذج تأويل ديني[105].

فضلًا عن ذلك، فإنه توجد علاقات داخلية بين بنية صور العالم ونوع الأفعال الطقوسية: فالأسطورةُ تقابلها ممارسةٌ **طقوسية** (وأفعال قربانية) لأعضاء القبيلة، وصورُ العالم الدينية - الميتافيزيقية تقابلها ممارسةٌ **تقديسية** (sakramental) (وصلوات) تقوم بها الجماعة، وأخيرًا فإن دين الثقافة (Bildungsreligion)[106] في الحداثة المبكّرة يقابله الاستحضار **التأمّلي** للأعمال الفنّية الهالية (auratisch)[107]. على هذا الخطّ صارت ممارسة الطقوس «منزوعة السحر» (entzaubert) في المعنى الذي قصده ماكس فيبر، إذ فقدت طابع الإكراه الإلهي، وأخذت ممارستها تفتقر أكثر فأكثر على الدوام إلى ذلك الوعي بأن السلطة الإلهية يمكن أن تكون **مجبرةً** (genötigt) على شيء ما[108].

---

(105) يراجع أيضًا: Mair, p. 229

«وفي الواقع، فإن تمييز ليتش (Leach) بين ما هو تقني وما هو طقوسي بين الأعمال التي يمكننا، بوصفنا ملاحظين يمتلكون بعض المعرفة بالمبادئ العلمية أن نراها تنتج الغايات التي تهدف إليها، وتلك التي لا تقوم بذلك - على الرغم من أنه ليس التمييز ذاته الذي وضعه دوركهايم بين المقدّس والدنيوي - هو نوع التمييز الذي قام به كل علماء الأنثروبولوجيا عندما يميزون ما هو سحري - ديني من حقل الحياة اليومية. وكما رأينا ذلك، فإنه يوجد جانبٌ من الحياة حيث يسعى الناس إلى بلوغ غايات هي إما لا يمكن بلوغها من طرف أي فعل بشري وإما لا يمكن بلوغها بواسطة الوسائل التي يستعملونها، وعندئذ هم يدّعون أنها أمور تستدعي طلب العون من كائنات أو قوى نحن نعتبرها توجد خارج مجرى الطبيعة كما نفهمها، وبالتالي نسمّيها 'خارقة للطبيعة' وإلى هذا الحقل من النشاط ينتمي الديني والسحري كلاهما».

(106) دين التعليم، الدين التربوي، التكوين الديني، الثقافة الدينية ...إلخ. (المترجم)

(107) نسبةً إلى ما أطلق عليه فالتر بنيامين اسم «die Aura»- الهالة: الهالة السحرية للعمل الفني ماقبل الحداثة. و«الهالي» يبدو أنه لفظ نحته أدورنو انطلاقًا من كلام بنيامين، ويصف به الفن قبل الحديث، أي قبل طور «الاستنساخ التقني» للأعمال الفنية في العصر الصناعي. (المترجم)

(108) في شأن الموازنة بين الممارسة الطقوسية وممارسة الأسرار المقدّسة (sakramental)، يراجع:

= M. Douglas, *Natural Symbols* (London: 1973), p. 28:

أميز داخل مجال الفعل الدنيوي بين التواصل والنشاط الغائي، حيث إنني أنطلق من أن هذين الجانبين يمكن أن ينفصلا في الممارسة اليومية حتى هناك حيث تكون **أنماط** الفعل ذات الصلة (أو حتى مجالات الفعل التي تكون معيَنة بواسطة أحد هذه الأنماط) غير متمايزة بعد. وبالنسبة إلى المجال المقدّس فإن التمييز بين التواصل والنشاط الغائي هو بلا إفادة. وأنا أعتبر الاقتراح الذي يقابل، تحت وجهات النظر هذه، بين الطقس الديني والممارسة السحرية، اقتراحًا ميؤوسًا منه[109].

في خطوة قريبة، أنا أودّ أن أصنّف الممارسة في مجالات الفعل المختلفة بحسب **درجة التمايز بين جوانب الصلاحية:** ففي طرف من السلّم توجد الممارسة الطقوسية، أما في الطرف الآخر فتوجد ممارسة الحجاج. فإذا ما اعتبرنا فضلًا عن ذلك أن بين مجالي الفعل، المقدّس منهما والدنيوي، يوجد تفاوت في السلطة وتفاوت في العقلانية يذهبان في اتّجاه معاكس في كل مرة، فنحن سوف نتوفر على وجهات نظر مفيدة بالنسبة إلى متوالية نسقية من أشكال التفاهم. والرسم التالي يقدّم أربعة أشكال من التفاهم، هي مرتّبة بحسب خطّ تحرير متدرّج لطاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي. و(1–2) و(3–4) تخصّص شكل التفاهم في المجتمعات القديمة، والحقول (5–6) و(7–8) تخصّص شكل التفاهم في المجتمعات الثقافية الكبرى، وأما الحقول (9–10) و(11–12) فتخصّص شكل التفاهم في المجتمعات الحديثة الأولى (الجدول (VI–8)).

= «إن الطقوسية اتّخذت من أجل التوكيد أن تكون الرموز الناجعة متحكّمًا فيها بشكل صحيح وأن يتمّ النطق بالكلمات المناسبة بحسب الترتيب المناسب. وحين نقارن الأسرار المقدّسة (the sacraments) بما هو سحري، فإنه يوجد نوعان من النظر علينا وضعهما في الاعتبار: من جهةٍ العقيدة الرسمية، ومن جهة الشكل الشعبي الذي تأخذه. فمن جهة النظر الأولى، بمقدور علماء اللاهوت المسيحيين أن يحصروا نجاعة الأسرار المقدسة في العمل الباطني للنعمة داخل النفس. ولكن بهذا التصرّف يمكن الأحداث الخارجية أن تتغير بما أن القرارات التي يتّخذها شخص في حالة النعمة سوف تختلف على الأرجح عن قرارات الآخرين. إن نجاعة الأسرار المقدسة تعمل بشكل باطني؛ أما النجاعة السحرية فتعمل بشكل خارجي».

(109) Mair, p. 229.

## الجدول (VI-8)
## أشكال التفاهم

| مجالات الفعل / تمايز دوائر الصلاحية | مقدّس | | دنيوي | |
|---|---|---|---|---|
| | ممارسة طقوسية | صور العالم المتحكّمة في الممارسة | تواصل | نشاط غائي |
| الخلط بين روابط الصلاحية وروابط التأثير: الموقف الإنجازي - الأداتي | 1. الشعائر (مأسسة التضامن الاجتماعي) | 2. الأسطورة | -- | -- |
| التمايز بين روابط الصلاحية وروابط التأثير: الموقف الموجّه نحو النجاح والموقف الموجّه نحو التفاهم | 5. القربان/ الصلاة (مأسسة سبل الخلاص وسبل المعرفة) | 6. صور العالم الدينية والميتافيزيقية | 3. فعل تواصلي مرتبط بخصوصية ما مع توجّه صلاحية من نوع شمولي (holistisch) | 4. نشاط غائي من حيث هو مجال الأدوار الموجّهة نحو مهمات معينة (استخدام الاختراعات التقنية) |
| التمييز (ausdifferenzierung) بين ادّعاءات صلاحية مخصوصة على مستوى الفعل: موقف مُمَوْضِع / موقف مطابق للمعايير/ موقف إفصاحي | 9. استحضار تأمّلي للفن الهالي (auratisch) (مأسسة المتعة الفنّية) | 10. إتيقا القناعة الدينية، القانون الطبيعي العقلي، الدين المدني | 7. الفعل التواصلي المعدّل معياريًا مع معالجة حجاجية لادّعاءات الحقيقة | 8. نشاط غائي منظّم عبر السلطة المشروعة (استعمال معارف تعليمية مهنية عملية متخصّصة) |
| التمييز بين ادّعاءات الصلاحية النوعية على مستوى الخطاب: الفعل التواصلي في مقابل الخطاب | -- | -- | 11. فعل تواصلي غير مقيد بالمعايير مع نقد مؤسّساتي | 12. نشاط غائي بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية محيَد أخلاقيًا (استخدام التكنولوجيات والاستراتيجيات العلمية) |

من خلال المثال المضروب عن شكل التفاهم القديم (1-4)، سوف أشرح المجرى العكسي في تفاوت السلطة وتفاوت العقلانية بين مجال الفعل المقدّس ومجال الفعل الدنيوي بشيء من التفصيل، أما بالنسبة إلى أشكال التفاهم، التي هي نمطية في المجتمعات التي لها ثقافة عالية (5-8) أو مجتمعات الحداثة المبكّرة (9-12)، فإن تعليقًا مختصرًا ينبغي أن يكون كافيًا.

(بخصوص 1 و2) إن السلوك المُطَقْسَن (ritualisiert) هو أمر نلاحظه في المجتمعات الحيوانية الفقارية، ومن المحتمل أن الإدماج الاجتماعي في نطاق الانتقال بين جموع الرئيسيات ومجتمعات العصر الحجري القديم قد جرى في المقام الأوّل عبر ذاك النوع من طرائق السلوك المطقسنة بقوّة التي نسبناها سابقًا إلى التفاعلات التي تقع بتوسّط الرموز. وإنه فقط مع تحوّل منظومات النداء البدائية إلى لغة ذات قواعد نحوية، ومتمايزة في شكل قضايا، إنما تم بلوغ حالة اجتماعية - ثقافية أوّلية، حيث يتحوّل **السلوك** المطقسن إلى **فعل** طقوسي (Rituell) - إن اللغة هي بمعنى ما تفتح على رؤية باطنية للطقس (der Ritus). لم يعد ينبغي منذ الآن أن نكتفي بأن **نصف** السلوك المطقسن بالاعتماد على سمات قابلة للملاحظة ووظائف تمّ القبول بها فرضيةً، بل بإمكاننا أن نحاول أن **نفهم** الطقوس طالما أنها بقيت محفوظة في شكل بقايا وهي معروفة عبر دراسات ميدانية.

إن الملاحظ الحديث إنما تثيره الممارسة الطقوسية عبر طابعها غير العقلاني تمامًا. وإن تلكم الجوانب من الفعل التي لا نستطيع سوى أن نبقيها متباعدة من بعضها بعضًا، إنما هي منصهرة في فعل واحد بعينه (in ein und demselben). وتتبدّى لحظة النشاط الغائي في أن الممارسة الطقوسية يجب أن تستدعي أحوالًا في العالم استدعاءً سحريًا، أما لحظة الفعل المعدّل معياريًا فهي تصبح لافتة للنظر في الطابع الإلزامي الذي ينبثق عن القوى (Mächten) المستحضرة طقوسيًا، المرغّبة والمرهّبة في آن، وأما لحظة الفعل الإفصاحي فهي واضحة على نحو خاص في التعابير العاطفية الموحّدة الطراز في أثناء المراسم الطقوسية، وأخيرًا لا تنقص أيضًا لحظةُ العنصر التقريري (das Asssertorische)، وذلك بمقدار ما أن الممارسة الطقوسية هي تصلح لعرض أعمال نموذجية أو مشاهد أصلية محكية في شكل أساطير، وتكرارها.

وبلا ريب فإن الممارسة الطقوسية تنتمي بعدُ إلى شكل اجتماعي - ثقافي من الحياة، فيه قد نشأ مع الخطاب النحوي شكلٌ أعلى من التواصل. إن اللغة تكسر وحدة الجوانب الغائية والمعيارية والإفصاحية والمعرفية للفعل. ومع ذلك، فإن الفكر الأسطوري هو بمنزلة درع للممارسة الطقوسية ضدّ نزعات الانحلال التي تطرأ على المستوى اللغوي (مع التمييز بين الفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح وتحويل السلوك التكيفي إلى نشاط غائي). إن الأسطورة، على مستوى التأويل، تجمع في شمل واحد الجوانب ذاتها التي تكون على المستوى العملي مخلوطة في الطقوس. وإن تأويلًا للعالم يخلط روابط المعنى الباطنية مع روابط الأشياء الخارجية، ويخلط الصلاحية مع النجاعة الإمبيريقية، يستطيع أن يحمي الممارسة الطقوسية من أن يتمزّق فيها النسيج الذي لا يمكن تمييزه الناتج عن التواصل والنشاط الغائي. من هنا يمكن تفسير التعايش مع روابط التعاون اليومية، حيث تكون الأفعال الموجّهة نحو هدف ما منسَّقة في إطار منظومة الأدوار العائلية على نحو ملائم. إن التجارب المستجمَعة في الممارسة اليومية إنما تتمّ معالجتها في الأسطورة وهي متواشجة مع التفسيرات السردية لنظام العالم ونظام المجتمع. وفي هذا الصدد تكون الأسطورة بمنزلة جسر بين مجالَي الفعل.

يمكن أن نستقرئ في البنية الصورية لتوجّهات الفعل أنه يوجد تفاوتٌ في العقلانية بين المجال المقدّس والمجال الدنيوي للفعل، فإن نواة المجال المقدّس للفعل هي الممارسة اليومية التي تقوم وتسقط بمقدار ما يبقى هناك تشابك بين النشاط الغائي والتواصل، بين الموقف الموجّه نحو النجاح والموقف الموجّه نحو التفاهم. وهي تكون مستقرّة بفضل فهمٍ للعالم، هو بلا ريب يتكوّن في شكل سردي، وبالتالي على المستوى اللغوي، لكنّه يكشف من حيث المقولات عن بنى متشابهة: ففي المفاهيم الأساسية للأسطورة لا تزال روابط الصلاحية مختلطة مع روابط النجاعة. ومن جهة أخرى فإن الصورة الأسطورية للعالم هي مفتوحة أمام سيل التجارب من مجال الفعل الدنيوي. إن الممارسة اليومية ترتكز على التمايز بين جوانب الصلاحية وجوانب الواقع الفعلي.

(بخصوص 3 و4) إنه في مجالات الإنتاج وقيادة الحروب قبل كل شيء إنما يتطوّر تعاونٌ قائم على تقسيم العمل، من شأنه أن يتطلّب الفعل الموجّه نحو النجاح. وحتى من جهة تاريخ التطوّر، فإن النجاعة هي الجانب الأقدم عهدًا من

عقلانية الفعل. بلا ريب فإن معرفة «كيف؟» أو الدراية (das Know-how) المستثمرة في القواعد التقنية والاستراتيجية هي لا تستطيع بعدُ أن تأخذ شكل معرفة صريحة، وذلك طالما أن ادّعاءات الصلاحية على مستوى الفعل التواصلي لا يمكن أن يتمّ عزلها إلا بصعوبة. وعلى الضدّ من السحر فإن الممارسة الدنيوية اليومية تتطلّب بعدُ تمايزًا ما بين المواقف الموجّهة نحو النجاح وتلك الموجّهة نحو التفاهم، بيد أن في الفعل التواصلي يجوز أن تكون ادّعاءات الحقيقة والصدقية والسداد لا تزال تؤلّف متلازمة (ein Syndrom) هي لا تنحلّ بطريقة منهجية إلا عندما تنشأ مع الكتابة طبقةٌ من الأدباء الذين يتعلّمون تحقيق النصوص والاشتغال عليها.

إن المجال المعياري للفعل التواصلي محدّد نسبيًا في شكل دقيق عبر علاقات القرابة الجزئية (partikularistisch). ومن ناحية تحقيق المهمات الموحّدة تبقى الأفعال التعاونية الموجّهة نحو هدف ما مندمجةً في ممارسة تواصلية هي من جهتها تصلح لتحقيق انتظارات اجتماعية على مستوى السلوك تمّت الإحاطة بها على نحو دقيق. وهذه الأخيرة بدورها تنتج من بنية اجتماعية تسوغ بوصفها جزءًا مكوّنًا لنظام العالم المفسَّر في شكل أسطوري والمؤمَّن بواسطة الطقوس. هكذا، فإن منظومة التأويل الأسطوري تغلق الدائرة بين مجاليْ الفعل المقدّس والفعل الدنيوي.

(بخصوص 5 و6) ما أن يتكوّن مفهومٌ إجمالي (holistisch) عن الصلاحية حتى يمكن روابط المعنى الداخلية أن تتمايز عن روابط الأشياء الخارجية، وذلك من دون أن يكون أيُ ميزٍ بين الجوانب المفردة للصلاحية قد صار أمرًا ممكنًا. وإنما على هذا المستوى، كما بين ذلك ماكس فيبر، تنشأ الصورُ الدينية والميتافيزيقية عن العالم. وإن مفهوماتها الأساسية تبدي مقاومةً ضدّ أي محاولة للفصل بين جوانب الحق والخير والكمال. وتقابل صور العالم هذه ممارسةٌ قربانية مع أشكال من الصلاة والرياضة الروحية، وفي أي حال من التواصل المنزوع السحر (entzaubert) بين المؤمن الفرد والوجود الإلهي. إن صور العالم هي بهذا القدر أو ذاك مختومة بنوع من الانقسام، وهي تشيد عالمًا ماورائيًا وتترك الدنيا المجرّدة من الأساطير (entmythologisiert) أو عالم الظواهر المجرّد من أي طابع اجتماعي (desozialisiert) من نصيب ممارسة يومية منزوعة السحر. أما في مجال الفعل الدنيوي، فتتشكّل بنى من شأنها أن تذيب المفهوم الشمولي للصلاحية.

(بخصوص 7 و8) تنحلّ على مستوى الفعل التواصلي متلازمةُ ادّعاءات الصلاحية، إذ لم يعد المشاركون يتمايزون فقط بين الموقف الموجّه نحو التفاهم والموقف الموجّه نحو النجاح عمومًا، بل بين مواقف تداولية أساسية فردية. فإن جماعةً منظّمة في شكل دولة مع مؤسسات قانونية تقليدية (konventionell) إنما ينبغي أن ترتكز على طاعة القانون، وبالتالي على موقف مطابق للمعايير إزاء أنظمة مشروعة. هذا الموقف ينبغي أن يكون بإمكان مواطني الدولة، حتى في الفعل اليومي، أن يميزوه من الموقف المُمَوْضِع إزاء الطبيعة الخارجية، ومن الموقف الإفصاحي إزاء طبيعتهم الباطنية الخاصة، إذ يستطيع الفعل التواصلي على هذا المستوى أن يتحرّر من السياقات الجزئية، إلا أنه يبقى مرتبطًا بالمجال الذي حُدّدت معامله عبر معايير الفعل التقليدية. إن التعامل الحجاجي مع النصوص هو أيضًا من شأنه أن يحمل الفروق بين الفعل التواصلي والخطاب إلى طور الوعي، لكن ادّعاءات الصلاحية النوعية لم يتمّ التمييز (ausdifferenziert) بينها إلا على مستوى الفعل. إن أشكال الحجاج المخصوصة بكل صلاحية لم تظهر[110].

كذلك، فإن النشاط الغائي بلغ إلى مستوى أعلى من العقلانية، فمجرّد أن يتمكّن المرء من عزل نوع معين من ادّعاءات الحقيقة، حتى يُوجد إمكان أن يرى الترابط الداخلي بين نجاعة الأفعال الموجّهة نحو النجاح وحقيقة المنطوقات الغنية من حيث المحتوى (gehaltvoll) الإمبيريقي وأن يتأكّد من الدراية (das Know-how) التقنية. هكذا يمكن المعرفة المهنية العملية أن تأخذ هيئة موضوعية وأن يتمّ نقلها من طريق التعليم. وينفصل النشاط الغائي عن الأدوار غير النوعية للسنّ والجنس. وبمقدار ما يتمّ تنظيم العمل الاجتماعي عبر السلطة المشروعة، تستطيع النشاطات الخاصة من جهتها أن تحدّد محتوى الأدوار المهنية.

(بخصوص 9 و10) إنَ كون ادّعاءات الصلاحية هي على هذا المستوى لا تزال لم تُميَز في شكل كامل، هو أمرٌ ينكشف من من التقاليد الثقافية للحداثة المبكّرة. لقد تشكّلت بلا ريب دوائر قيمٍ ثقافية مستقلة بنفسها (selbständig)[111]، لكن العلم

---

(110) متى أخذنا الأمر بشكل صارم، حتى الخطاب الفلسفي للفلاسفة الإغريق لم يكن متخصّصًا في ادّعاء الصلاحية المعزول للحقيقة القضوية.

(111) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 214). (المترجم)

فقط هو الذي تمّت أوّل الأمر مأسستُه على نحو لا لبس فيه، نعني من جانب ادّعاء واحد للصلاحية على وجه التدقيق. لقد احتفظ الفنّ الذي أصبح مستقلًّا بهالته (Aura)، واحتفظت المتعة الفنية بطابع تأمّلي، وكلاهما يدينان بذلك إلى أصلهما الطقوسي. وظلّت أخلاقُ القناعة (Gesinnungsethik) حبيسة سياق التقاليد الدينية وإنْ كانت مذوَّتة (subjektiviert)، والتمثّلات القانونية مابعد المواضعاتية لا تزال في القانون الطبيعي العقلي شديدة الارتباط بنوع معين من ادّعاءات الحقيقة وتكوّن النواة التي سمّاها روبرت نيلي بيلا (R. Bellah) «الدين المدني». أجل، يمثّل الفنّ والأخلاق والقانون دوائرَ قيمٍ متمايزة، إلا أنها لا تنفصل في شكل كامل عن مجالها المقدّس، وذلك ما دام تطوّرها الداخلي لا يجري في شكل بين على وجه الدقة تحت جانب واحد مخصوص من الصلاحية. ومن جهة أخرى، فإن أشكال التدين الحديث قد تخلّت عن ادّعائها الدغمائي الأساسي. إذ هي قد حطّمت العوالم الماورائية الميتافيزيقية والدينية ولم تعد تضع هذا الجانب الدنيوي (das profane Disseits) في شكل مشطور (dichotomisch) في مقابل التعالي، ولا عالم الظواهر في مقابل الواقع الخاص بكائن كامن في أساسه. هكذا يمكن أن تتشكّل في مجالات الفعل الدنيوية بنًى تكون متعينة عبر تمييز لامحدود لادّعاءات الصلاحية على مستوى الفعل والحجاج.

(بخصوص 11 و12) ها هنا تتمايز متلازمةُ ادّعاءات الصلاحية أيضًا على مستوى الخطابات. ففي عمليات التواصل اليومي يستطيع المشاركون أن يفصلوا ليس بين المواقف التداولية الأساسية فحسب، بل بالأساس أيضًا بين مستويات الفعل والخطاب، إذ إن مجالات الفعل الخاضعة لمعايير القانون الوضعي، في ظلّ مؤسسات قانونية مابعد المواضعاتية، تفترض أن يكون المشاركون في وضعٍ يسمح لهم بأن ينتقلوا من أفعال تتمّ في شكل ساذج إلى حجاجات مضبوطة في شكل متفكّر. إن الطاقة النقدية للكلام يمكن أن يتمّ استدعاؤها ضدّ مؤسسات قائمة وذلك بمقدار ما تتمّ مأسسةُ المناقشة (Erörterung)[112] في شأن ادّعاءات الصلاحية المعيارية بالاستناد إلى فرضيات. وبالطبع فإن الأنظمة المشروعة لا تزال تواجه الذوات الفاعلة تواصليًا باعتبارها شيئًا معياريًا، لكن هذه المعيارية

---

(112) المناظرة، المباحثة، المساجلة. (المترجم)

تتغير كيفيًا بمقدار ما أن المؤسسات لم تعد مشرعَنة لذاتها عبر صور العالم الدينية والميتافيزيقية.

في معنى أكثر جذرية، أصبح النشاط الغائي - على الضدّ من ذلك - متحرّرًا من السياقات المعيارية. إلى حدّ الآن بقي الفعل الموجّه نحو النجاح، في إطار التعاون الاجتماعي الموجّه نحو مهمات معينة، مرتبطًا بمعايير الفعل ومنصهرًا في فعل تواصلي ما، بيد أنه مع المأسسة القانونية للوسط المالي خسر الفعل بغرض النجاح، المحكوم بحساب الفوائد القائمة على مركزية «الأنا»، ارتباطَه مع الفعل الموجّه نحو التفاهم. هذا الفعل الاستراتيجي، المفصول (abhängt) عن آلية التفاهم الذي يتطلّب موقفًا مُمَوْضِعًا أيضًا تجاه العلاقات البيشخصية، هو يقدَّم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى التعامل المنهجي مع طبيعة تمّت موضعتُها علميًا. وحتى في المجال الأداتي، فإن النشاط الغائي تخلّص من التقييد المعياري بمقدار ما يُعاد ربطه بزخم المعلومات المتأتية من منظومة العلم.

لقد تركنا **الحقلين على يسار العمود التحتي** من الخطاطة فارغين، وذلك لأن مجال الفعل المقدّس هم قد تفكّك في شكل واسع مع تطوّر المجتمعات الحديثة، وهو على الأقلّ فقد دلالته البنيوية. وعلى مستوى دوائر صلاحية متمايزة في شكل كامل، انسلخ الفنّ عن أصله الطقوسي بمقدار ما انفصلت الأخلاق وانفصل القانون عن خلفيتهما الدينية والميتافيزيقية. ومع **دَنْيَوَة** (Profanisierung) **الثقافة البرجوازية** انفصلت دوائر القيم الثقافية في شكل حادّ بعضها عن بعض، وتطوّرت بحسّ ذاتي (Eigensinn) وبصلاحية مخصوصة. بيد أنه بذلك، على وجه الدقة، فقدت الثقافة الخصائص الصورية التي كانت تمكّنها من أن تضطلع بوظائف أيديولوجية. وبمقدار ما تسود هذه النزعات، المشار إليها ها هنا على نحو تخطيطي، في المجتمعات الحديثة المتطوّرة، فإن العنف البنيوي الذي تفرضه ضرورات المنظومة والذي يتسلل في أشكال الإدماج الاجتماعي ذاته، لن يستطيع أن **يتخفّى** طويلًا وراء التفاوت في العقلانية الذي يوجد بين مجالَي الفعل المقدّس منهما والدنيوي. إن شكل التفاهم الحديث هو أكثر شفافية من أن يترك للعنف البنيوي ركنًا من طريق تقييدات خفية للتواصل. وتحت هذه الشروط على المرء أن يتوقّع أن التنافس بين أشكال الإدماج في المنظومة وأشكال الإدماج في المجتمع،

إنما يظهر **أكثر وضوحًا للعيان** (sichtbarer) من ذي قبل. وفي النهاية، فإن الآليات المنظومية تقمع أشكال الإدماج الاجتماعي حتى في تلك المجالات حيث لا يمكن تنسيق الأفعال المتوقّفة (abhängig) على الإجماع أن تُستبدَل: وبالتالي حيث تكون إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة على المحكّ. ومن ثمّ يأخذ **تأثير الوسائط** (Mediatisierung)[113] في عالم الحياة هيئة نوع من **الاستعمار**.

قبل أن أختار **شكل التفاهم الحديث**، الذي تبلور في الغرب منذ القرن الثامن عشر، باعتباره نقطة انطلاق من أجل نظرية في الحداثة، ترتبط بأطروحة فيبر عن العقلانية، أودّ أن ألتقط الخيط الناظم لتاريخ النظرية، فمن خلال تاريخ أعمال تالكوت بارسونز نحن يمكننا أن نوضّح بأي وجه أمكن أن **تتواسط** (sich vermitteln) المفاهيمُ الأساسية في نظرية المنظومة ونظرية الفعل والتي تمّ الضمّ بينها إلى حدّ الآن في شكل مجرّد فحسب. بذلك نستطيع في الوقت ذاته أن نؤمّن الوضع الراهن للنقاش (Diskussion) حول أسس العلوم الاجتماعية وأن نستأنف مشكل **التشيؤ** مرة أخرى على المستوى الحاسم اليوم في تكوين النظرية وأن نعيد صياغته من جديد في معنى (in Begriffen) **باثولوجيات عالم الحياة الناجمة عن المنظومة** (systemisch).

---

(113) عملية «الوَسْطَنَة». (المترجم)

# -VII-

# تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

## تأمّل تمهيدي حول موقع بارسونز ضمن تاريخ النظرية

إن ماكس فيبر وجورج هربرت ميد وإميل دوركهايم، ولكن ليس ذلك من دون فضل يُذكر لأعمال تالكوت بارسونز، قد سجّلوا أسماءهم في تاريخ نظريات علم الاجتماع بوصفهم مفكّرين كلاسيكيين (als Klassiker) على نحو لا جدال فيه. وأن يبقى المرء إلى اليوم مهتمًّا بهؤلاء المؤلّفين وكأنهم معاصرون لنا، أمرٌ لا يحتاج إلى تبرير صريح. ولكن مهما أمكننا أن نقوّم مرتبة تالكوت بارسونز عاليًا، فإن منزلته باعتباره مفكّرًا كلاسيكيًا أمر لا يزال موضع جدال، إلى حدّ أن كل تبرير لأن نختار عمله باعتباره نقطة مرجعية بالنسبة إلى مناظرة مسدّدة في شكل نسقي، سوف يكون فائضًا عن الحاجة.

لنبدأ أوّل الأمر بما هو مفهوم بنفسه. لا أحد من بين المعاصرين قد طوّر نظريةً في المجتمع بهذا القدر من التعقّد (Komplexität)، فإن الترجمة الذاتية التي نشرها بارسونز في عام 1974 عن تاريخ أعماله[1] تمنح انطباعًا أوّلاً عن استمرارية الجهود التي بذلها هذا العالِم وعن النجاح التراكمي الذي صاحبها، عبر مدّة تتجاوز الخمسين عامًا، وذلك من أجل بناء نظرية فريدة. والعمل الذي بين أيدينا اليوم هو بلا منافس، سواء من ناحية مستوى التجريد ودرجة التمايز (Differenziertheit)، أم من ناحية المدى الذي أخذه في نظرية المجتمع والنسقية، في اتصال متزامن مع أدبيات حقول البحث المختلفة. وعلى الرغم من أن الاهتمام بهذه النظرية انحسر منذ أواسط الستينيات وأن أعمال بارسونز الأخيرة دُحرت إلى حين من طرف مقاربات بحثية ذات توجّه تأويلي ونقدي، فإنه لا يمكن اليوم أي نظرية في المجتمع أن تؤخذ أيَ مأخذ من دون أن تكون على الأقلّ في شطر منها

---

(1) T. Parsons, «On Building Social System Theory: A Personal Theory,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), pp. 22 ff.

على صلة مع نظرية بارسونز. أما من يخدع نفسه حيال هذا الأمر، فهو يميل إلى أن يكون أسيرًا للراهن بدلًا من أن يكون حسّاسًا إزاءه. وهذا يصحّ أيضًا على ماركسية جديدة تمرّ على بارسونز مرّ الكرام، لكن تاريخ العلوم هو ميدان حيث اقتضت العادة أن يتمّ بسرعة تصحيح هذه الأخطاء.

فضلًا عن ذلك، لا أحد في دائرة منظّري المجتمع الذين لهم إنتاج يُذكر اضطلع بالحوار مع المفكّرين الكلاسيكيين في الاختصاص ولا أقام الصلة بين أطروحته الخاصة والتراث بمثل هذه الكثافة وهذا الجهد الذي لا يكلّ. وربما ينبغي على المرء ألا يتقاسم قناعة بارسونز بأن التقارب مع التقاليد النظرية الكبرى والتوافق معها إنما يمثّل محكّ اختبار بالنسبة إلى حقيقة المقاربة النظرية الخاصة بنا[2]، لكن القدرة على تملّك أفضل التقاليد والعمل عليها، هي مع ذلك علامة على القدرة على ربط الصلة وعلى قوّة الإحاطة في النظريات الاجتماعية، التي تهدف أيضًا على الدوام إلى فرض براديغم معين على المجتمع، متجذّر في الفهم الذاتي الجمعي. إن نظريات دوركهايم وفيبر وفرويد كوّنت بالنسبة إلى بارسونز طيلة حياته منظومة مرجعية، يتّخذها بمنزلة مراقبة ذاتية[3]. وبلا ريب، كان يرافق ذلك ليس رسمٌ مستمرّ للحدود الفاصلة عن النزعة الفلسفية التجريبية فحسب، بل أيضًا غربلةٌ مفيدة ضدّ ماركس وميد، ضدّ الصيغة (Spielart) المادّية والتفاعلية الرمزية التي تأخذها نظريةٌ نقدية في المجتمع، متقبّلة (rezipierend) لكانط وهيغل[4]. وفضلًا عن ذلك، فإنه مما لا يتلاءم تمامًا مع الأسلوب العالمي (ökumenisch) لمفكّر نسقي يستوعب كل شيء، أن بارسونز - باستثناء تأثير وايتهيد في أعماله

(2) عن أطروحة التقارب لدى بارسونز يراجع: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949a), pp. 722 ff.

(3) إن بارسونز ما فتئ يرجع ذات المرار إلى دوركهايم بخاصة، يراجع: T. Parsons «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society* (New York: 1967), pp. 3 ff.,

وكذلك: T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life,» in: C. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions* (New York: 1973), pp. 156 ff.

(4) فقط في عام 1968، في مقالته «التفاعل الاجتماعي» المكتوبة لفائدة **الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية** (IESS)، عقد بارسونز صلةً ناعمة مع التفاعلية الرمزية. Parsons, *Social Systems*, pp. 145 ff.

الأولى والإحالة الغامضة نوعًا ما على كانط في أحد أعماله الأخيرة[5] - بقي من حيث الجوهر موصَد الباب أمام الفلسفة، وكذلك لم يستخدم وسائل الفلسفة التحليلية حتى هناك حيث تفرض نفسها، كما في نظرية اللغة ونظرية الفعل.

إن السبب الرئيس للاهتمام ببارسونز على نحو إرشادي ونقدي في آن إنما يقع على خطّ واحد مع موضوعة الفاصل التأمّلي الثاني. إن براديغم التنافس بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة إنما له بالنسبة إلى ديناميكية تاريخ أعمال بارسونز دلالة حاسمة. فقد كان بارسونز أوّل من جعل مفهومًا عن المنظومة بمقدار من الصرامة التقنية مثمرًا بالنسبة إلى البحث النظري - الاجتماعي. وبالنسبة إلى بارسونز، فإن ربط نظرية الفعل باستراتيجيةٍ في بناء المفاهيم مصمّمة على نموذج المنظومات الحافظة للحدود (grenzerhaltend)، إنما يمثّل مشكل البناء (das Konstruktionsproblem) الأكثر أهمّية. وكان بارسونز قد طوّر منظومة مقولات من أجل وصف حقل الموضوعات الخاص بالفعل الاجتماعي المنظّم، وذلك قبل أن يتسنّى في نهاية الأربعينيات اعتماد النموذج السيبرنيطيقي من أجل إعادة صياغة النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية. وعلى خلاف عديد المنظّرين للمنظومات من الجيل الأصغر سنًّا لم يكن يمكن بارسونز أن يقع تحت الإغراء الباعث على نسيان عملية **تشكيل** (Konstituierung) حقل الموضوعات الخاص بـ «الفعل» أو «المجتمع» عبر **تطبيق** نموذج المنظومات على هذا الحقل من الموضوعات. ما هو مفيد على وجه الدقة هو توتّر[6] بقي قائمًا بين البراديغمين إلى النهاية، وهو توتّر كان التلاميذ الأرثوذكسيون ينكرونه بلا قيد أو شرط[7]، في حين أن الأقل أرثوذكسية كانوا يسعون جاهدين لحلّ هذا التوتّر في اتجاهين متضادّين - في

---

(5) T. Parsons, «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), pp. 352 ff.,

إن الإحالة الإجمالية على كتب كانط النقدية تكاد لا تبرّر الحديث عن «نواة كانطية» في نظرية بارسونز. يراجع: R. Münch, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II,» *Soziale Welt*, vol. 30-31 (1979, 1980), pp. 385 ff.; vol. 31, pp. 3 ff.

(6) K. Menzies, *T. Parsons and the Social Image of Man* (London: 1976).

(7) على سبيل المثال: Münch, «T. Parsons,» pp. 385 ff.; vol. 31, pp. 3 ff.

إن استمرارية تطوّر نظرية بارسونز قد أكّدها جزئيًا: H. P. M. Adriaansens, «The Conceptual Dilemma: Towards a better Understanding of the Development in Parsonian Theory,» *British Journal of Sociology*, vol. 30 (1979), pp. 7 ff.

اتجاه وظائفية منظوماتية[8] حقّقت استقلالها بذاتها أو في اتجاه عودة إلى مواقع الكانطية الجديدة[9].

كان بارسونز هو نفسه مقتنعًا بأن ربط نظرية الفعل باستراتيجيةٍ في بناء المفاهيم مصمّمة على نموذج المنظومات قد نجح على أقصى تقدير مع الإجابة عن نقد دوبين (Robert Dubin)[10]، لكن مؤوّلين من قبيل كين منزيس (Ken Menzies)، هم على الضدّ من ذلك يصلون إلى حدّ الاستنتاج بأن «في مركز عالم (بارسونز) يثوي خلطٌ أساسي، إذ إن نزعته الإرادوية هي تلفيقية إلى حدّ بحيث لا يمكنها أن تصالح بين الوضعية والمثالية. كما أن عمله يخترقه من أقصاه إلى أقصاه برنامجان متباينان - أحدهما عن الفعل الاجتماعي في نطاق التقليد المثالي والآخر عن المنظومة الاجتماعية ضمن التقليد الوضعي. ويتركّز برنامج الفعل حول معنى فعل ما بالنسبة إلى فاعل ما، بينما يتركّز برنامجه عن المنظومة الاجتماعية حول تبعات نشاط ما بالنسبة إلى منظومة نشاط ما. إن بارسونز ليس له منظومةُ فعل، كما يدّعي، بل منظومة سلوكية ونظريةُ فعل منفصلة فحسب»[11]. إن التوتّر

---

(8) إن عنوانَي كتابيْه الأخيرين يبينان أن بارسونز حرص دومًا على أن يؤوّل نموذج المنظومات المفتوحة، الحافظة للحدود، الذي تمّ تطويره ضمن نظرية المنظومات العامة، والمعروض في لغة نظرية إعلامية، تأويلًا إمبيريقيًا، انطلاقا من الرؤية المفهومية التي اكتسبها اختصاص نظرية الفعل، وذلك بطريقة مشابهة لتلك التي كان يُسترشَد بها في البيولوجيا، حيث نشأ بارسونز في بداياته العلمية. وعلى خلاف لومان، لم يصل بارسونز إلى التفكير في استنباط المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية التي تصلح من أجل التأويل الإمبيريقي للمنظومات على مستوى تطوّر المجتمعات الإنسانية وبالتالي من أجل تكوين حقل من المواضيع انطلاقًا من المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومات (مثل القرار، الإعلام، الاختيار، التعقّد أو التراكب ...إلخ). يراجع: R. C. Baum, «Communication and Media,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Sciences=Festschrift Parsons* (New York: 1976), vol. 2, pp. 533 ff., 540 ff.

(9) هذه النزعة هي واضحة لدى جيفري ألكسندر الذي قام بإعادة بناء شاملة لجملة أعمال بارسونز: J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, vol. IV., Reconstruction of Classical Antinomies: Talcott Parsons* (Berkeley: 1983),

هناك أيضًا مناقشة كثيفة ومفصّلة للمراجع الثانوية؛ كما توجد أيضًا قراءة كانطية جديدة لبارسونز لدى: W. Schluchter, «Gesellschaft und Kultur,» in: W. Schluchter (ed.), *Verhalten, Handeln und System* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 106 ff.

(10) T. Parsons, «Pattern Variables Revisited. A Response to R. Dubin,» in: *Sociological Theory,* pp. 192 ff.

(11) Menzies, p. 160.

اللافت بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل إنما ينكشف أيضًا عبر تاريخ التأثير (Wirkungsgeschichte) الذي مارسه عملُ بارسونز، فإن معظم تلاميذه المتأخّرين والقرّاء الذين تلقّوا بارسونز على الأرجح من ناحية كتاباته عن نظرية التنشئة الاجتماعية، يثبتون (أو يفترضون ضمنًا) أوّلية منهجية للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل. أما أكثر تلاميذه الأصغر سنًّا والقرّاء الذين تلقّوا بارسونز على الأرجح من ناحية كتاباته الماكروسوسيولوجية، فهم يثبتون المكانة الأساسية للمفاهيم الكبرى لنظرية المنظومات بالنسبة إلى بناء النظرية. ومن أجل بيان هذه الترجيحات: يصبح مفتاحُ فهم العمل في جملته بالنسبة إلى فريق منهم هو كتاب **نحو نظرية عامة في الفعل**[12] والعلاقة بين الثقافة والمجتمع والشخص (مع المأسسة والاستبطان باعتبارهما الآليات الأكثر أهمية لتشبيك المنظومة) (systemverschränkend)، أما بالنسبة إلى الفريق الآخر فهو كتاب **الاقتصاد والمجتمع**[13] (مع خطاطة العلاقات التبادلية بين المنظومات). وإن بارسونز نفسه، بلا ريب، واظب إلى النهاية على إثبات الأوّلية المنهجية لنظرية الفعل، وعندما سمح بأن تُطبَع مرة أخرى - الواحدة عقب الأخرى - مقالتاه عن «التفاعل الاجتماعي» و«المنظومات الاجتماعية» اللتان ظهرتا سابقًا في **الموسوعة العالمية للعلم الاجتماعي**[14]، علّل هذا التتالي «بأن موضوع التفاعل الاجتماعي هو في معنى أساسي أسبق منطقيًا من موضوع المنظومة الاجتماعية»[15]، أما إذا ما أمكن للمرء أن يتكلّم على نظرية البناء بحدّ ذاتها، فإنه يظهر أن بارسونز أجاب عن هذا السؤال على نحو مغاير.

إن الأرثوذكسية البارسونية تنزلق عبر وجوه من التهافت من الممكن البرهنة عليها في تطوّر النظرية، كما سوف نرى. والقول إن بارسونز اتّبع برنامجَين نظريَين لا يمكن الجمع بينهما يُغفل بدوره القصد المركزي الذي من دونه تكون نظرية بارسونز عن المجتمع قد انهارت. وشيء مشابهٌ يصحّ أيضًا على القراءتين الانتقائيتين اللتيْن تجذبان من عمل بارسونز إما حبل نظرية المنظومة وإما حبل

(12) بالإنكليزية في النص الألماني: «*Toward a General Theory of Action*» (المترجم)

(13) بالإنكليزية في النص الألماني: «*Economy and Society*» (المترجم)

(14) IESS: *International Encyclopedia of the Social Science*. (المترجم)

(15) Parsons, *Social Systems*, p. 145.

[هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

نظرية الفعل. ولا يمكننا أن نتعلّم شيئًا من هذه المحاولة المطروحة في شكل واسع إلا عندما نأخذ قصد بارسونز مأخذ الجدّ ونتعقّب الطريقة التي بها هو قد وقع عند تحقيق هذا المقصد في تناقضات مفيدة.

أنطلق بذلك من أن مشكل البناء، أعني بأي وجه يمكن أن يتمّ الاقتران بين نظرية المنظومات ونظرية الفعل على مستوى المفاهيم الأساسية، هو مشكل قائم حقًّا. والصيغة التي أقترحها موقّتًا، أعني أن نتصوّر المجتمعات باعتبارها روابط فعلٍ، مستقرّة في شكل منظومات، بين مجموعات مندمجة اجتماعيًا، هي تحتوي على هذين الجانبين. والسؤال الذي انطلق منه بارسونز، أي كيف يكون المجتمع ممكنًا باعتباره رابطة منظَّمة من الأفعال، يبرّر البداية بمشكل التنسيق بين الأفعال. كيف تكون الآليات مصمّمة حتى تربط أفعال «الغير» بأفعال «الأنا» على نحو بحيث إن النزاعات التي يمكن أن تهدّد رابطة أفعال معينة، هي إما يمكن تفاديها أو يمكن أن يتمّ كبحها في شكل كافٍ؟ وقد ميزنا بين آليات إدماج اجتماعي، متعلّق بتوجّهات الفعل، وآليات إدماج منظوماتي، ينفذ (hindurchgreifend) عبر توجّهات الفعل. في الحالة الأولى، تكون أفعال الفاعلين منسَّقة عبر تناغم (Abstimmung) بين توجّهات الفعل حاضر لدى المشاركين، أما في الحالة الأخرى، فهي منسَّقة عبر شبكة وظيفية من نتائج الفعل، يمكن أن تبقى كامنة، أي يمكن أن يذهب إلى ما هو أبعد من أفق التوجّه الخاص بالمشاركين. وبحسب بارسونز، فإن الإدماج الاجتماعي لروابط الفعل هو يُنتَج عبر توافق مضمون معياريًّا، أما الإدماج المنظوماتي فيُنتَج عبر التنظيم غير المعياري لمسارات من شأنها ضمان البقاء أو الاستمرار. لنقل باختصار، إن توجّه الذات الفاعلة بحسب قيم ومعايير هو أمر مقوّمٌ بالنسبة إلى إنتاج النظام من طريق الإدماج الاجتماعي، ولكن ليس بالنسبة إلى إدماج المنظومة.

لقد استخدم هذا الإدماجُ المنظوماتي آليةَ التنشئة الاجتماعية للسوق، المجهولة الهوية، بوصفها أنموذجًا، حيث إن الاقتصاد السياسي هو منذ القرن الثامن عشر جعل من منظومة اقتصادية متمايزة من النظام السياسي في جملته، موضوعًا للتحليل العلمي. ومنذئذ وُجد أيضًا المشكل الذي لم تكن مذاهب القانون الطبيعي قد عرفته. بأي وجه يسلك شكلا إدماج روابط الفعل الواحد إزاء

الآخر؟ أهو الذي يتمّ بوجه ما عبر وعي الفاعلين، ويكون حاضرًا في خلفية عالم الحياة، أم الآخر الذي ينفذ في شكل صامت عبر توجّهات الفاعلين المشاركين؟ كان هيغل في فلسفة القانون قد حلّ هذا المشكل في معنى انتقال مثالي من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي. وكان ماركس قد أدخل نظرية القيمة، حتى يستطيع أن يقرن منطوقات اقتصادية - سياسية في شأن الروابط المجهولة الهوية لمنظومة ما، مع منطوقات تاريخية - سوسيولوجية في شأن روابط الفعل المهيكَلة من خلال عالم الحياة، لدى فاعلين، أفراد أو جماعات. لكن استراتيجيات الحل هذه قد فقدت في الأثناء من استساغتها (Plausibiltät) أو قابليتها للتصديق. بذلك فإن نظرية المنظومات ونظرية الفعل يمكن أن تُفهَما بوصفهما أجزاء متناثرة[16] من هذا الإرث الهيغلي - الماركسي. إن السوسيولوجيا الألمانية الأقدم عهدًا، تلك التي ترتبط بدلتاي وهوسرل وقبل كل شيء (مع ماكس فيبر) بالكانطية الجديدة في جنوب غرب ألمانيا، قد أقامت مفاهيمها الأساسية على منوال نظرية الفعل (handlungstheoretisch). وفي الوقت ذاته انبثقت الأسس اللازمة بالنسبة إلى نظرية اقتصادية، أخذت من هوبز والنزعة النفعية فكرةَ النظام الأداتي، وطوّرت هذه الفكرة للحصول على التصوّر المتعلق بمنظومة محكومة عبر الوسط المالي.

يمكن المرء أن يفسّر تاريخ النظرية منذ ماركس باعتبارها حالة **فصل** (Entmischung)[17] **بين براديغميْن اثنين،** لم يمكن إدماجُهما في تصوّر عن المجتمع على مرحلتين (zweistufig)، واصلٍ بين المنظومة وعالم الحياة. إن أدوات نقدية، من قبيل مفهوم الأيديولوجيا على سبيل المثال، قد أصبحت باهتة، لأنه لا يمكن أن يتمّ إنشاء إطار ميتا-نظري له درجة تعقّد كافية في نطاق أحد البراديغميْن المنهاريْن. ولهذا السبب، فإن من الأهمّية بمكان أن نلاحظ بأي وجه تمّ التلاقي من جديد بين خطّي تاريخ النظرية الاثنين عند بارسونز. وأريد في ما يلي أن أبسط ثلاث أطروحات:

---

(16) باللاتيني في النص: disjecta membra. (المترجم)

(17) عدم امتزاج وليس «امتزاج» أو اختلاط (mélange) كما تقول الترجمة الفرنسية وهو فهم معكوس للنص (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 221). (المترجم)

(1) إن إطار نظرية الفعل هو أضيق من أن يكون بارسونز قد تمكّن من تطوير تصوّر عن المجتمع من منظور الفعل،

(2) أنه في مجرى هذا المنعرج نحو نظرية المنظومات لم يتمّ بلا ريب إعادة تأويل نظرية الفعل واستيعابها من دون تحفّظ. والصيغة البارسونية من الوظيفية المنظوماتية إنما تبقى مقيدة بالأعباء الضخمة لنظرية في الثقافة، والتي انتقلت إليها عبر ما ورثته عن دوركهايم وفرويد وقبل كل شيء ماكس فيبر.

(3) أن نظرية الحداثة التي طوّرها بارسونز في هذا الإطار، إنما تقترح صورة هي في مجملها تزويقية (harmonistisch)، لأنها لا تتوفر على الوسائل اللازمة للقيام بتفسير مستساغ عن نماذج التطوّر الباثولوجية.

-1-

# من النظرية المعياروية عن الفعل إلى النظرية المنظوماتية عن المجتمع

إذا ما انطلق المرء مع دوركهايم من 'التمثّلات الجمعية' أو مع ميد من 'التفاعلات بتوسّط الرموز'، أو إذا ما قام المرء، كما كنت اقترحت، باختيار الفعل التواصلي مفهومًا أساسيًا، فإن المجتمع يمكن في بادئ الأمر أن يُتصوَّر بوصفه عالم الحياة الخاص بالمنتمين إلى مجموعة اجتماعية. هكذا يمكن من هذه السبيل أن يتمّ إدخال مفهوم النظام الاجتماعي من زاوية نظرية الفعل، يعني من دون اللجوء إلى مفهوم تقني عن المنظومة. وهو أمر لا نجد له معادلًا لدى بارسونز، إن نظريته عن الفعل، كما أريد أن أبين، ليست مركّبة (komplex) كفايةً حتى تسمح باستنباط تصوّر عن المجتمع. ولهذا، فإن بارسونز كان مجبرًا على ربط الانتقال المفهومي من مستوى الفعل إلى مستوى رابطة الفعل بتغيير في المنظور التحليلي وبجهاز المفاهيم الذي يجانسه.

من هنا، ينشأ الانطباع الزائف بأن الأمر يجري وكأن التحليل الوظيفي لروابط الفعل يحيل من نفسه على تصوّر المجتمع باعتباره منظومة محكومة ذاتيًا، فإذا ما قام المرء بإدخال «عالم الحياة» بوصفه مفهوما تكميليًا لـ «الفعل التواصلي» وأن يتصوّره بوصفه خلفية محدّدة لسياقات مسارات التفاهم، فإنه يمكن عندئذ أن نحلّل إعادة إنتاج عالم الحياة تحت زوايا النظر الوظيفية المختلفة. نحن قمنا بادئ الأمر بفصل إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة عن إعادة إنتاجه المادّية، ومن

ثمّ فهمنا الفعل التواصلي باعتباره وسطًا، عبره تعيد البنى الرمزية لعالم الحياة إنتاج نفسها. وبذلك تسنّى لنا عقد تمايز وظيفي بين مسارات إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهو لم يتطلّب بأي وجه أي تغيير في منظور المفاهيم الأساسية. وبحسب انطباعي الخاص، فإن بارسونز استهان بالقدرة أو بدرجة الاكتفاء الذاتي التي تتمتّع بها استراتيجية مفهومية وتحليلية تستند إلى نظرية الفعل، ولهذا السبب، لدى بناء نظريته عن المجتمع، حدّد موقع اللحام بين أنموذج المنظومة وأنموذج الفعل في قعر عميق.

كذلك فإن بارسونز أغفل المغزى المنهجي من السعي إلى تحويل المنظورين المفهوميين الواحد داخل الآخر. إن مقاربة نظرية الفعل من شأنها أن تربط تحليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الداخلي للأعضاء المنتمين إلى المجموعات الاجتماعية. وبذلك، فإن المشكل المنهجي الذي يطرح نفسه على عالم الاجتماع هو أن يجد رابطًا تأويليًا بين فهمه الخاص وبين فهم المشاركين. أما نظرية المنظومات فهي على الضدّ من ذلك من شأنها أن تربط تحليل العلوم الاجتماعية بالمنظور الخارجي لملاحظ ما. ولهذا السبب فإن السؤال مابعد النظري عن العلاقة بين نظرية المنظومات ونظرية الفعل لا يمكن أن يُحسَم في شكل مستقلّ عن السؤال المنهجي عن الطريقة التي يمكن أن يتمّ بها ربط الصلة بين جهاز مفهومي موضوعاني مع جهاز مفهومي تمّ تطويره وأُعيد بناؤه من منظور داخلي. إن بارسونز لم يهتمّ بالهرمينوطيقا، نعني بمشاكل الولوج إلى مجال الموضوعات الخاص بالعلوم الاجتماعية من طريق فهم المعنى (der sinnverstehende Zugang). بيد أنه بذلك ليس لديه مواطن ضعف أمام المقاربات المنافسة في سوسيولوجيا الفهم - والتي كان فيكتور ليدز قد نبّه إليه في شكل متأخّر نسبيًا[1] فحسب، بل غفل قبل كل شيء عن المغزى المنهجي للسؤال عمّا إذا كان ينبغي أن يتمّ إدراج نظرية المنظومات تحت نظرية الفعل وإلحاقها بها.

في بادئ الأمر (1) سوف أخوض في مشروع نظرية الفعل لعام 1937

---

(1) Ch. W. Lidz and V. M. Lidz, «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*, 2 vols. (New York: 1976), vol. 1, pp. 195 ff.,

وهنا، ص 256.

وسوف أعالج مشكل البناء الذي فرض في السنوات اللاحقة إعادة بناء (der Umbau) النظرية. ثمّ (2) أفحص عن منزلة المتغيرات النمطية[2] في التصوّر الذي طوّره في عام 1951، وأبين (3) لماذا رأى بارسونز نفسه مجبرًا أيضًا على التخلي عن هذه الصيغة الثانية من نظريته عن الفعل، وذلك لمصلحة وظيفانية المنظومات (Systemfunktionalismus).

## (1) مشروع عام 1937 عن نظرية الفعل

كان بارسونز، في عمله الكبير الأوّل **بنية الفعل الاجتماعي**[3]، قد طوّر السمات الأساسية لنظرية معياروية عن الفعل، وذلك في شكل مناظرة مع التقاليد التجريبية. وقد تصدّى إلى هذه الأخيرة من جهتين: من جهة أولى حلّل مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية، كي يبين أن النزعة النفعية لا تستطيع أن تعلّل حرية القرار لدى الذات الفاعلة (وهي المعضلة النفعانية)، ومن جهة أخرى ركّز جهده على مفهوم النظام الأداتي، وذلك كي يبين أن السؤال عن الطريقة التي بها يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، ولا يمكن أن يُحلّ بناءً على مفترضات تجريبية (وهو مشكل هوبز). في ما يخصّ المفهومَيْن المركزيَّيْن كليهما، نعني وحدة الفعل (action unit) ومنظومة الفعل[4] (action system)، قسّم بارسونز الخصوم مرة أخرى إلى طرفين متصارعين الواحد مع الآخر، لكنهما أخطآ مشكلهما بالقدر نفسه: إن مفاهيم الفعل العقلانية والتجريبية ليست أقدر على إدراك استقلالية الفاعل من مفاهيم النظام المادية والمثالية على إدراك مشروعية رابطة فعل ما ترتكز على المصالح. وهو ما عارضه بارسونز بواسطة مفهوم إرادوي عن الفعل (أ) ومفهوم معياروي عن النظام (ب).

---

(2) بالإنكليزية في النص: «pattern-variables». (المترجم)

(3) بالإنكليزية في النص: «The Structure of Social Action». (المترجم)

(4) نلاحظ أن هبرماس أثبت ترجمة خاصة هي «Handlungszusammenhang» أي «رابطة الفعل». لكن الترجمات تعتمد الأصل الإنكليزي في إثبات العبارة. (Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 205, and *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 223). وهو ما أخذنا به. (المترجم)

### (أ) مفهوم إرادوي عن الفعل

وضع بارسونز بحثه حول بنية الفعل الاجتماعي تحت الشعار المستعار من فيبر (والمذكور في الأصل الألماني): «كل تمعّن (Besinnung) فكري في العناصر الأخيرة للفعل الإنساني الذي له معنى هو مرتبط منذ أوّل أمره بمقولات 'الغاية' و'الوسيلة'». هكذا، فإن بارسونز اتّخذ، مع فيبر، من البنية الغائية للنشاط الهادف (Zwecktätigkeit)، والتي هي محايثة لكل الأفعال، خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تحليل مفهوم الفعل الاجتماعي. بذلك هو قد توجّه نحو التعينات الكلّية التي من شأن أصغر وحدة يمكن التفكير فيها عن فعلٍ ممكن. وبهذه الطريقة يريد أن يظفر **بإطار خاص بنظرية الفعل**، من شأنه أن يحدّد مجال الموضوعات الخاص بعلوم الفعل[5] تحديدًا أساسيًا.

يعوّل النموذج الغائي للفعل على فاعلٍ من شأنه أن يضع غايات في وضعية معينة، ومن أجل تحقيقها يختار ويستخدم وسائل تبدو له مناسبة. وكما اقتضت العادة، عرّف بارسونز «الغاية» بوصفها حالة مقبلةً (künftig) يرغب الفاعل في إيجادها، في حين أن «الوضعية» تتألّف من أجزاء هي في نظر الفاعل إما يمكن أن يتمّ وضعها تحت السيطرة وإما تفلت عن السيطرة، فهي إذًا تتألّف من «الوسائل» أو «الظروف». وإن الحسم بين وسائل بديلة هو أمر يقوم في أساسه على قواعد عملية (Maximen)، أما وضع الغايات فيتأسّس على توجّهٍ بحسب قيم ومعايير. والأمران كلاهما يجمعهما بارسونز بادئ الأمر بوصفهما «منوالًا معياريًا». أما الأفعال، فيمكن إذًا أن يتمّ تحليلها على المستوى الأوّلي من خلال المفاهيم

(5) «تمامًا مثل حال الوحدات في منظومة ميكانيكية بالمعنى الكلاسيكي، حيث إن الجزيئات يمكن أن تُعرَّف من حيث خصائصها فحسب، من قبيل الكتلة والسرعة والموقع في المكان واتجاه الحركة ...إلخ. كذلك الوحدات في منظومات الفعل هي أيضًا لها خصائص أساسية من دونها ليس من الممكن أن نتصوّر الوحدة باعتبارها 'موجودة' هكذا، وحتى نواصل المماثلة، فإن تصوّر وحدة مادية تمتلك كتلة ولكن لا يمكن تحديد موقعها في المكان، هي، في مصطلحات الميكانيكا الكلاسيكية، بلا معنى. ينبغي أن نسجّل أن المعنى الذي في نطاقه يتمّ الكلام هنا على وحدة الفعل بوصفها كيانًا موجودًا، هو ليس ذاك المتعلق بالمكانية العينية أو أي نوع من الوجود المنفصل، بل معنى قابلية التصوّر من حيث هي وحدة من زاوية الإطار المرجعي». يُنظر: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: 1949), pp. 43 f., 76 ff.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

الحاصلة عن **توجّهات الفعل**، والتي يتمّ إسنادها إلى **فاعل** ما في **وضعية فعل** معينة.

هذا الإطار النظري للفعل إنما له سلسلة من الاستتباعات المفهومية، هي على قدر من الأهمّية بالنسبة إلى بارسونز، إذ يفترض النموذج أوّلًا أن الفاعل لا يتوفر على قدرات عرفانية فحسب، بل يستطيع أن يتّخذ قرارات موجّهة معياريًا بحسب أبعاد وضع الغايات والوسائل. وتحت هذا الجانب يتكلّم بارسونز على نظرية فعلٍ «إرادوية». إضافةً إلى ذلك يفترض مفهوم الوضعية أن الوسائل والظروف الواردة ضمن توجّهات الفعل هي مؤوَّلة من منظور الفاعل ذاته، على الرغم من أنها أيضًا متاحةٌ أمام تقويم يتمّ من منظور شخص ثالث. ومن هذه الناحية، فإن نظرية الفعل هي مطبّقة في شكل «ذاتوي»، وفي أي حال تستبعد النزعة الموضوعانية لمفاهيم الفعل التي أُعيدت صياغتها من جهة علم السلوك. وأخيرًا، فإن مفهوم توجيه الفعل مأخوذ على شاكلة بحيث إن الامتداد الزماني أو الطابع المساراتي (Prozesscharakter) للفعل يمكن أن يتمّ تأوّله تحت جانبين اثنين، إذ يتمّ تمثّل الفعل باعتباره مسارًا للبلوغ إلى هدف ما مع مراعاة مناويل معيارية. ومن جانب **بلوغ الهدف** (Zielerreichung) يتطلّب الفعل جهدًا أو بذلًا تتمّ المكافأة عليه عبر إرضاء ما أو أجرٍ ما (البعد التحفيزي: أداتي/ تكميلي)[6]. وأما من الجانب الثاني، نعني جانب **مراعاة المناويل المعيارية**، فإن الفعل يتخطّى المسافة بين جهات الوجود والوجوب (Sein und Sollen)، والوقائع والقيم، بين **ظروف** وضعية معطاة وتوجّهات الفاعلين المعينة عبر **قيم ومعايير** (البعد الأنطولوجي: الشروط/ المعايير[7]). بذلك يفقد 'الجهد' الذي يتطلّبه فعلٌ ما، المعنى التجريبي للسعي وراء المكافآت: إن «الجهد» (Anstrengung) هو هنا على الأرجح «اسمٌ[8] للعامل الرابط بين العناصر المعيارية والظرفية للفعل. أما ما جعله ضروريًا، فهو واقعة أن المعايير هي لا تحقّق نفسها في شكل آلي بل عبر الفعل فحسب، وذلك بمقدار ما يمكن أن تتحقّق عمومًا»[9].

---

(6) بالإنكليزية في النص الألماني: instrumental/consummatory. (المترجم)

(7) بالإنكليزية في النص: conditions/norms. (المترجم)

(8) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(9) Ibid., p. 719.

من الجلي أن هذه الاستتباعات الناجمة عن كون الفعل يتطلّب جهدًا خلقيًا إلى حدّ ما، هي في ارتباط مع «النزعة الإرادوية» لإطار نظرية الفعل المقترح، لكن هذا الإطار لا يستطيع بارسونز أن يفسّره، طالما أنه يحصر تحليله في الوحدة الأساسية للفعل. وفي إطار نظرية الفعل، الذي لا يمتدّ إلا إلى توجّهات فاعل متوحّد، لا يمكن تفسير التوجّه المعياري للفعل.

إن عناصر «الغاية» و«الوسيلة» و«الظرف» هي على الحقيقة تكفي لتعيين **وظيفة** مناويل القيم: يجب أن **تضبط القرارات** بحسب الأبعاد (in den Dimensionen) الخاصة بوضع الغايات واختيار الوسائل. أما ماذا يعني أن فاعلًا ما يوجّه قراراته بحسب قيم ما، فهو أمر لا يستطيع بارسونز أن يفسّره، طالما يحصر تحليله في الوحدة الأساسية للفعل.

هكذا، فإن الجزء الرئيس من الكتاب مخصّص أيضًا للمفاهيم الأساسية للنظام الاجتماعي، كما طوّرها دوركهايم وماكس فيبر.

### (ب) مفهوم معياروي عن النظام

يجيب بارسونز عن السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، بحسب الخيط الهادي لمناظرة دوركهايم مع سبنسر. وهو يتمسّك بتصوّر دوركهايم القاضي بأن أفعالَ عددٍ كبير من الفاعلين يمكن أن يتمّ تنسيقها في شكل ملائم على أساس معايير معترَف بها على نحو بيذاتي. هذا **الإدماج الاجتماعي** يتطلّب من الفاعلين الأفراد الخشوع والتوقير (Ehrfuchrt)[10] إزاء سلطة أخلاقية، عليها يمكن أن يرتكز ادّعاء الصلاحية الذي ترفعه قواعد فعلٍ ملزمة في شكل جمعي، بل إنه في هذا الموضع طوّر بارسونز التمثّل المتعلّق بمنظومة قيمٍ قاطعة أخلاقيًا، وبهذا المعنى نهائية، من جهة أولى تتجسّد في معايير اجتماعية، ومن جهة أخرى تكون مرسّخة في حوافز الذوات الفاعلة: «ومتى ما طُبّقت على الضبط المستمرّ للسلوك في شكل مجموعة من الظروف المستقرّة، فإن منظومة قيم كهذه تصبح أيضًا متجسّدة في مجموعة من القواعد المعيارية. هي لا تصلح مباشرة بمنزلة غايات لفعل معين، وحلقات منها فحسب، بل تحكم الفعل المركّب للفرد في جملته أو

(10) احترام لا يخلو من الخشية والرهبة. (المترجم)

في شطر واسع منه»[11] وهذا بدوره يتطلّب بناء مراقبات باطنية للسلوك: «إن الفرد العيني العادي هو شخصية منضبطة أخلاقيًا. وهذا يعني قبل كل شيء أن العناصر المعيارية قد أصبحت ’باطنية‘، ’ذاتية‘ بالنسبة إليه. هو يصبح بمعنى ما ’متماهيًا‘ معها»[12].

كذلك لا يهتمّ بارسونز بمسارات التجسيد (Verkörperung) والترسيخ، وبالتالي بمسارات المأسسة واستبطان القيم (على الرغم من أنه يحيل على مفهوم فرويد عن التقمّص (Introjektion)[13] وعلى بناء هياكل «الأنا الأعلى»)[14]. في بادئ الأمر يكتفي بتخصيص البعد الخاص بما هو معياري عبر ذلك الموقف الذي عنده تستطيع ذات فاعلة أن تتّبع أو أن تنتهك أوامر ملزمة. ويعتبر بارسونز تمييز دوركهايم بين الإكراه الخلقي والإكراه السببي، بين إكراه الضمير (das Gewissen) وإكراهٍ بسبب أوضاع خارجية، بمنزلة الاختراق الحاسم ضدّ الأحكام المسبقة التجريبية. ولقد توصّل دوركهايم إلى هذا التمييز عندما صار بينًا عنده، «أن الخوف من العقوبات لا يشكّل سوى حافز ثانوي للتقيد بالمعايير المؤسساتية، أما الحافز الأوّل فهو الإحساس بالإلزام الخلقي. بذلك يصبح المعنى الأوّل للإكراه هو الإلزام الخلقي، ويتمّ رسم تمييز قاطع بين الإكراه الاجتماعي وإكراه الوقائع الطبيعية»[15]. يستطيع الفاعل بطبيعة الحال أن يتّخذ بإزاء القيم والمعايير الموقف ذاته الذي يتّخذه بإزاء الوقائع، لكنه لن **يفهم** حتى ماذا تعني القيم والمعايير، إذا كان لا **يستطيع** أن يتّخذ موقفًا مطابقًا لها، مستندًا إلى الاعتراف بادّعاء صلاحيتها. إنه ضمن **هذا** الموقف فحسب إنما يجرّب الفاعل ذلك الإكراه الخلقي الذي

(11) Ibid., p. 400.

[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(12) Ibid., pp. 385 f.

(13) في معنى تقمّص شخصية الغير والتشبّه بالغير أو بما هو خارجي، وهو لدى فرويد في مقابل «الإسقاط» (Projektion). والمصطلح الشائع هو «الاستدماج» وهو لفظ باهت. وقد يُقال «الامتصاص». (المترجم)

(14) يراجع الهامش في: T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, rev. ed. (New York: 1949), p. 386.

(15) Parsons, *The Structure*, p. 709.

[ورد هذا الشاهد كله بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

ينكشف له سواء في مشاعر الواجب أم في ردات الفعل على الذنب والفضيحة - ربّ إكراه هو ليس **يمكن أن يتوافق** (vereinbar) مع استقلالية الفاعل فحسب، بل حتّى يشكّلها بوجه ما. إنه «إكراه»، من شأن الفاعل أن يتملّكه على نحو أنه لم يعد يقع عليه مثل عنف خارجي، بل ينفذ إلى حوافزه من الداخل ويؤيدها (ausrichtet).

يحاول بارسونز بذلك أن يمنح الفكرة الكانطية عن الحرية، من حيث هي طاعة إزاء قوانين منحناها لأنفسنا، منعطفًا (Wendung) سوسيولوجيًا - أو بعبارة أفضل: هو يحاول أن يعثر على فكرة الاستقلال الذاتي هذه في صلب المفاهيم السوسيولوجية الأساسية التي وضعها دوركهايم وماكس فيبر. من أجل ذلك، فإن العلاقة التناظرية بين سلطة المعايير ذات الصلاحية (geltend) التي تعترض الفاعل، ومراقبة النفس المترسّخة في شخصيته، أي التطابق (Entsprechung) بين المأسسة واستبطان القيم، هي علاقة جوهرية، إذ فيها ينعكس الطابع المزدوج لحريةٍ، هي متشكّلة عبر الاعتراف **الشخصي** برابطة مع أنظمة **عابرة للأشخاص** (überpersönlich).

إن ما هو عند دوركهايم سلطة أخلاقية لنظام ما هو عند فيبر مشروعيته. وقد عمل بارسونز على بلورة التقارب بين هذه المفاهيم الأساسية بالاستناد إلى نمطَي تنسيق الأفعال اللذيْن ميز بينهما فيبر: نعني التكامل بين المصالح القائمة والإجماع على القيم. في حالة أولى، يقوم نظامٌ وقائعي (faktisch) مكوّن من سلسلة من الأفعال منتظمة (Regelmässig) في شكل إمبيريقي، وهو نظام يمكن إحداثه في بعض الأحيان عبر توجيهاتٍ للفعل عقلانيةٍ بمقتضى غاية (Zweckrational). وفي حالة أخرى، ينتج نظامٌ مؤسّساتي من العلاقات البيشخصية المضبوطة (geregelt) في شكل مشروع، وهو نظامٌ يمكن تحت ظروف معينة أن يتطّلب توجيهات للفعل عقلانيةٍ بمقتضى قيمة ما (wertrational). إن بارسونز في أي حال مقتنعٌ بأن الأنظمة الاجتماعية لا يمكن أن يتمّ استقرارها على المصالح القائمة **وحدها**. ذلك بأن أنظمة جُرّدت من قوّتها المعيارية وتمّ اختزالها في الاشتباك المصطنع للمصالح القائمة إنما تقود إلى حالات انعدام القوانين (anome): «إن نظامًا اجتماعيًا قائمًا على اشتباك المصالح فقط، وبالتالي في آخر المطاف على العقوبات، هو كما سنتبين ذلك من الصعب أن يكون ممكنًا على مستوى التجربة على الرغم من أنه

ربما كان على المستوى النظري قابلًا للتصوّر متى أخذنا النظام باعتباره فرضية أوّلية»[16] وإن الإجابة المبحوث عنها عن السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، إنما تنصّ بذلك على أن المؤسّسات ليست تجسّد القيم فحسب، بل **تُدمج** القيم مع المصالح القائمة، إذ إن توجيه الفاعل بحسب أنظمة مشروعة لا يجوز أن تستبعد التوجيه بحسب المصالح الخاصة.

من هنا تطرّق بارسونز، على المستوى التحليلي للنظام، إلى ذلك المشكل الذي سبق أن عجز عن إيضاحه في إطار تحليل يتعلّق بوحدة الفعل. وفي الأنظمة المشروعة بمقدار ما تكون ’غاياتٌ نهائية‘ أو قيمٌ مرتبطةً على نحو انتقائي بعلاقات مصالح قائمة ويتمّ جعلُها متطابقة معها، فإن الفعل المُمَأسس يمكن أن يتمّ تصوّره باعتباره مسارًا من **التحقيق الفعلي للقيم تحت شروط وقائعية**. وذلك أمرٌ قد كان يمكن أن يوحي بإقامة ترابط بين مفهومات الفعل والنظام التي تمّ تطويرها تحت (أ) و(ب). لكن بارسونز عزل مستويَي التحليل الواحد عن الآخر ومن ثمّ زاد من حدّة مشكل البناء الذي سيفرض عليه لاحقًا بعض التحوير لمقاربته. وهذا أمر سوف يصبح مفهومًا على نحو أفضل، عندما نستحضر السياق الذي طوّر فيه بارسونز نظريته عن الفعل.

## (ج) المعضلة النفعانية

أبرز بارسونز قبل كل شيء من مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية المؤوَّل على نحو نفعاني، ثلاث لحظات. يقف الفاعل على وجه التحديد أمام عالم موضوعي من حالات الأشياء (Sachverhalte) الموجودة ويتوفر على معارف تجريبية دقيقة بهذا القدر أو ذاك حول أحداث وأوضاع (Zuständen) في العالم. والمذهب التجريبي يساوي الذاتَ الفاعلة مع الذات المتمثّلة والذات الحاكمة، التي تقف في المركز من نظرية المعرفة ونظرية العلم الحديثة: «إن نقطة الانطلاق هي تصوّر الفاعل بوصفه مُقدمًا على معرفة وقائع الوضعية، الذي فيها هو يفعل،

---

(16) Ibid., p. 404.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

هذه الأطروحة كانت محلّ جدال في: Th. Burger, «T. Parsons, The Problem of Order in Society,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 320 ff.

وبالتالي على معرفة الشروط اللازمة والوسائل المتاحة من أجل تحقيق غاياته»[17] وإن فئة المعرفة الوحيدة المأذون بها هي المعرفة التجريبية القابلة للاختبار علميًا. ولذلك يسمّي بارسونز مفهوم الفعل هذا 'عقلانيًا'

علاوة على ذلك، يؤكّد بارسونز أن نجاح نشاط غائي موجَّه بحسب الوقائع إنما ينقاس حصريًا بما إذا كان الفعل يقود إلى الهدف أو لا، إذ إن المعايير الوحيدة المسموح بها في نموذج الفعل العقلاني بمقتضى غاية، وذلك بقطع النظر عن القواعد المأثورة في استجلاب المنافع، إنما تتعلّق بنجاعة الوسائل المختارة[18]، نعني بفاعلية التدخّل التي تمّت بمساعدتها: «كان هناك... ضغط ساحق على نوع مخصوص (من العناصر المعيارية) الذي مكن تسميته 'المعيار العقلاني للفاعلية'»[19]. وتنحصر المناويل المعيارية في ضبط العلاقات بين الغايات الموضوعة والوسائل المتوفرة والظروف المعطاة. إن نموذج الفعل بذلك **يترك اختيار الغايات بلا تعيين**، إذ يتكلّم بارسونز على «عشوائية الغايات»، فإن غايات الفعل تتغير بحسب احتمالات عرضية[20].

بهذا الأمر ترتبط اللحظة الثالثة. إن مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية لا يقدّم أي آلية من خلالها يمكن أن يتمّ تنسيق أفعال الفاعلين المختلفين بعضهم مع بعض، ولهذا أيضًا يسمّي بارسونز مفهوم الفعل الاستراتيجي «ذرّيًا». وحين لا يواجه الفاعل إلا عالمًا من حالات الأشياء الموجودة، فإن قرارات الفاعلين الآخرين سوف تكون مفيدة حصريًا تحت زاوية النجاح الخاص. إن علاقة مستقرّة بين فاعلين عديدين لا يمكن أن تنتج إلا بطريقة عرضية، على سبيل المثال تحت الظرف القاضي بأن مصالح المشاركين هي تتشابك على نحو تكاملي وتستقرّ على نحو متبادل.

---

(17) Parsons, *The Structure*, p. 58.

[كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(18) «بنجاعة الوسائل المختارة، نعني» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 228). (المترجم)

(19) Parsons, *The Structure*, p. 56.

[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(20) Ibid., p. 59.

حين يكون المرء، مثل بارسونز، مهتمًّا بالسؤال «كيف يمكن تصوّر حرية القرار بوصفها نواةَ حرية الفعل؟»، فإن ما ينجم أمامه من المفهوم النفعاني للفعل هو معضلةٌ. وإن التأمّلات الملتوية بوجه ما عن المعضلة النفعانية يمكن استجماعها تقريبًا على هذا النحو. يستوفي المفهوم النفعاني عن الفعل شرطًا ضروريًا بالنسبة إلى التعبير المفهومي المناسب عن حرية القرار عند الفاعل: إن الغايات يمكن أن تتغير في شكل مستقلّ عن الوسائل والظروف. ويريد بارسونز أن يبين أن هذا الشرط هو بالنسبة إلى مفهوم حرية القرار الذي يطوف في ذهنه ضروري بلا ريب، لكنه ليس كافيًا. وطالما أن التوجيهات المعيارية تتعلق بنجاعة اختيار الوسائل ونجاح الفعل فحسب، وطالما أنه بجانب قواعد عملية كهذه للقرار لا يُسمَح بوجود أي **قيم**، من شأنها أن تضبط انتقاء الغايات ذاتها، فإن النموذج النفعاني عن الفعل سوف يترك مكانًا لتأويلين متضاربين، كلاهما على حدّ السواء ذو نزعة حتمية، وبالتالي هما غير قابلين للتوفيق مع مصادرة حرية القرار، سواء أكانت المحاولة من أجل تفسير مسار وضع الغايات **وضعانية أم عقلانية**، فهي تؤدّي إلى مماثلة (Assimilation)[21] الغايات مع الظروف التي من شأنها أن تعين الفعل على مستوى التجربة. في الحالة الأولى، تكون الغايات مردودة إما إلى استعدادات فطرية وإما إلى استعدادات مكتسبة، «وتكون مماثَلةً مع... عناصر قابلة للتحليل من خلال مقولات غير ذاتية، وبشكل رئيس الوراثة أو البيئة...»[22]. أما في الحالة الأخرى، فيتمّ تصوّر وضع الغايات باعتباره وظيفة المعارف التي يمتلكها الفاعل عن وضعية ما: «إذا لم تكن الغايات عشوائية، فذلك لأنه ينبغي أن يكون من الممكن بالنسبة إلى الفاعل أن يقيم اختياره للغايات على معرفة علمية بواقع تجريبي معين... ويصبح الفعل مسارًا من التكيف العقلاني مع الظروف. إن الدور النشط للفاعل إنما يُردّ إلى دور الفهم[23] الذي له عن وضعيته والتوقّع الذي يرسمه عن الطور

---

(21) المجانسة، المساواة، التشبيه. (المترجم)

(22) Ibid., p. 64.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(23) وقع خطأ مطبعي في رسم اللفظة الإنكليزية في النص الألماني: علينا أن نقرأ «understanding» وليس «unterstanding» كما كتب هبرماس. (المترجم)

القادم من تطوّرها»[24]. لا التأويل العقلاني ولا التأويل الوضعاني للنموذج النفعاني للفعل بإمكانه مع ذلك أن يفسّر لماذا يمكن الفاعل أن يقع في أخطاء **في معنى لا يكون عرفانيًا فحسب.**

في هذا الموضع أصبح واضحًا أيُ بُعدٍ مفهومي يفتقده بارسونز: هو يفهم حرية القرار في معنى استقلالية، تتخصّص عبر **إمكانية الخطأ** (Fehlbarkeit)[25] **الأخلاقية.** إن حرية الاختيار، أكانت في معنى قرار إمبيريقي، بين بدائل عدة[26]، معيَن بالفطرة (Anlage) أو بالبيئة، أو في معنى قرار عرفاني معيَن بالمعرفة أو الحسابات، هي أمر لا يرضيه، ولهذا يوسّع بارسونز من مفهوم المناويل المعيارية إلى حدّ بحيث إن هذه المناويل تحصل على منزلة المناويل القيمية أو الغايات العليا غير القابلة لأن تُستخدم كأدوات، وأن التوجيهات القيمية ذات الصلة تستطيع أن تضبط وضعَ الغايات نفسَه: «إن مصطلحَ معياري سوف لن يُستعمَل باعتباره قابلًا للتطبيق على... منظومةِ فعلٍ ما إلا إذا، وبمقدار ما إذا، كان يمكن فحسب أن نعتبره يعبّر عن... شعور بأن شيئًا ما هو غاية في ذاته»[27].

## (د) مشكل هوبز

كذلك، فإن مفهوم النظام المشروع الذي من شأنه أن يضبط العلاقات البيشخصية ضبطًا معياريًا، أمرٌ بسطه بارسونز في نطاق مناظرة مع التقليد التجريبي. وهذه المرة هو قد اختار نقطةَ انطلاق له فلسفةَ هوبز الاجتماعية. في هوبز رأى

---

(24) Ibid., pp. 63 f.

ثمّة مثال راهن على الاستراتيجية المفهومية الوضعانية قدّمه ن. لومان من خلال مقترحه بأن ننظر إلى الانتظارات المعيارية والعرفانية بوصفها من حيث الأساس معادِلات وظيفية وألا نميز بينها إلا بالاعتماد على مقياس واحد هو ما إذا كان فاعلٌ ما (أو منظومة أفعال ما) قد «قرّر» أن يستقرّ عند انتظار معين أو أن يعتبره قابلًا للمراجعة. يراجع: N. Luhmann, «Normen in soziologischer Perspektive,» *Soziale Welt*, vol. 20 (1969), pp. 28 ff.

[ورد الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(25) اللّاعصمة، قابلية الخطأ، «الخطّائية» (في معنى العبارة «ابن آدم خطّاء»). (المترجم)

(26) «بين بدائل عدة» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 229). (المترجم)

(27) Parsons, *The Structure*, p. 75.

المفكّر الذي طرح السؤال، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا، والذي منح نقطة الربط المناسبة بالنسبة إلى نقد له منطلق محايث. وكما المذهب النفعي في وقت لاحق، كذلك انطلق هوبز من الذوات المعزولة، المجهّزة بملكة (Vermögen) الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وفضلًا عن ذلك، يقبل هوبز بأن القدرات (Fähigkeiten) العقلانية توجد في خدمة الأهواء التي تُملي غايات الفعل، وبما أن أهواء الأفراد تتغير بحسب الصدفة فإنها ليست منسّقة (koordiniert) بالطبيعة، فإن السعي العقلاني وراء المصالح الخاصة ينبغي أن يتشوّه ويتحوّل إلى صراع الكل ضدّ الكل حول الأمن والخيرات النادرة. وإذا لم نأخذ في الاعتبار **إلا** الجهاز شبه الطبيعي للأفراد ذوي المصالح والفاعلين في شكل عقلاني بمقتضى غاية، فإن العلاقات الاجتماعية لن تستطيع من تلقائها أن تتّخذ شكل التنافس السلمي. وعن مفهوم الفعل الموجّه نحو النجاح ينتج على الأرجح أنه يمكن بالنسبة إلى كل فاعل أن يتمّ فهم قرارات كل فاعل آخر باعتبارها وسيلة أو شرطًا فحسب من أجل تحقيق الغايات الخاصة. ولهذا السبب، فإن كل أشكال الضبط الاصطناعية إنما تنظّمها سلفًا القاعدةُ الطبيعية القاضية بأن كل فرد هو يسعى إلى أن يمارس على كل فرد تأثيرًا وأن يكتسب تأثيرًا معمّمًا أي سلطة (Macht).

صاغ بارسونز مشكل هوبز على النحو الآتي. إذا ما انطلق المرء من مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية، «فإنه من صلب هذا الأخير أن أفعال البشر ينبغي أن تكون بالقوّة وسائل لغايات كل واحد منهم. وبالتالي فإنه يُعدّ بمنزلة غاية قريبة (proximate) هي لازمة مباشرة عن مصادرة العقلانية بأن كل البشر ينبغي أن يرغبوا في السلطة وأن يبحثوا عنها الواحد على حساب الآخر. هكذا، فإن مفهوم السلطة (power) سوف يحتلّ موقعًا مركزيًا في تحليل النظام. وإن مجتمعًا نفعيًا في شكل بحت هو مجتمع فوضوي وغير مستقرّ، لأنه في غياب وضع حدود على استعمال الوسائل، وبخاصة على استعمال القوة والتزوير، وينبغي، بطبيعة الحال، أن ينحلّ بنفسه في صراع غير محدود على السلطة، وفي خضمّ هذا الصراع المباشر على السلطة، كل تطلّع إلى بلوغ المطلب النهائي، إلى ما سمّاه هوبز الأهواء المتنوّعة، سوف يضيع بلا رجعة»[28].

---

(28) Ibid., pp. 93 f.

[ورد هذا الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

إن الحلّ الذي اقترحه هوبز بالنسبة إلى هذا المشكل في شكل عقد سيادة (Herrschaftsvertrag) يقضي بخضوع الكل على نحو غير مشروط تحت الحكم (Gewalt) المطلق للواحد، هو بلا ريب يفترض وضعيةً، حيث تكون الذوات الفاعلة في شكل عقلاني بمقتضى غاية على استعداد لأن تستوفي الشروط اللازمة من أجل إبرام العقد. وهي الوضعية، «حيث يأتي الفاعلون إلى تحقيق الوضعية بوصفها كلًّا واحدًا بدلًا من السعي وراء غاياتهم الخاصة بحسب ما تقتضيه (in terms of) وضعيتهم المباشرة، وبالتالي يقومون بالفعل الضروري من أجل إزالة القوة والتزوير، وتعزيز الأمن مقابل التضحية بالفوائد التي سيتمّ الفوز بها عند استعمالها في المستقبل»[29].

يعتبر بارسونز هذا الحلّ غير مقنع وذلك لسببين اثنين، إذ لا يستطيع نموذج الفعل العقلاني بمقتضى غاية أن يفسّر، كيف يمكن الفاعلين أن يبلغوا اتفاقًا (Vereinbarung) يكون **عقلانيًا**، وذلك يعني أنه يضع في الاعتبار **كل** المشاركين. ينبغي على هوبز ضمنًا أن يوسّع مفهوم العقلانية الغائية (Zweckrationalität) أو - كما يقول بارسونز - أن «يمدّده»[30]، بحيث يستطيع الفاعلون أن يتابعوا مصالحهم المفهومة جيدًا، ليس من خلال **إكراه محسوب الواحد على الآخر** فحسب، بل من طريق **التكوين العقلاني للإرادة الواحد مع الآخر**. ولهذا السبب يميز بارسونز بحدّة بين مفهوم **تقني** ومفهوم **عملي للعقلانية**، وبين منهجين مجانسين من اتّباع المصالح. إن التأثير غير المباشر الذي يُسلّط على وضعية الفعل الخاصة بآخر معين يعني محاولةَ تكييف (Konditionierung) قراراته من طريق الاستعانة بوسائل عقابية، بما في ذلك القوة والخداع، وعلى الضدّ من ذلك، يعني التأثير الممارَس على توجّهات الفعل الخاصة بفاعل آخر محاولةَ الإقناع من طريق الوسائل الحجاجية لتكوين الإجماع: «القوة» و«التزوير» يقابلان «الإقناع العقلاني»[31].

---

(29) Ibid., p. 93.

[ورد هذا الشاهد كلّه بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

يراجع بهذا الصدد: R. Martin, «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy,» *Western Political Quarterly* (September 1980), pp. 380 ff.

(30) Parsons, *The Structure*, p. 93.

(31) Ibid., p. 101.

هذا البديل ناقشه بارسونز بالاستناد إلى نظرية لوك، إذ يطالب لوك بعقل عملي يمنع أن يخضع السعي العقلاني وراء المصالح الخاصة في شكل حصري إلى أوامر العقلانية الغائية. وهو يتصوّر حالةَ الطبيعة من زاوية نظر الصلاحية **البيذاتية لـ حقّ طبيعي** في الإدراك العقلاني للمصالح الخاصة بمقتضى غاية ما. إن حقّ أي فرد في أن يسلك على نحو عقلاني بهذا المعنى، هو محدودٌ بكونه منصوصًا عليه سلفًا أيضًا لكل الآخرين: «باستعمال مصطلح العقل يفترض لوك في ما يظهر، أن هذا الموقف هو شيءٌ يبلغ إليه البشر من طريق مسار عرفاني، وذلك يتضمّن الاعتراف بأن كل الناس هم متساوون ومستقلّون وأن بينهم التزامًا متبادلًا بأن يعترفوا بعضهم بحقوق بعض وبالتالي أن يقوموا هم أنفسهم بالتضحية بمصالحهم الخاصة المباشرة»[32].

هكذا، فإن رأس الأمر في الاعتراض الأوّل هو أن الإلزامات - حتى لو كانت فعل الخضوع الوحيد تحت حكم مطلق - ينبغي أن ترتكز على إجماع معياري هو لا يمكن أن ينتج من اعتبارات عقلانية بمقتضى غاية فحسب. أجل، من تجميع الحسابات المختلفة حول علاقات الغايات-و-الوسائل التي يتّخذها كل فاعل مرتكزًا على معارف إمبيريقية ومتوجّهًا بطريقة أنا - مركزية (egozentrisch) قِبلة نجاحه الخاص، من ذلك يمكن في أفضل الأحوال أن ينتج أن كل الناس سوف يعتبرون اتّباعَ معيار مشترك أمرًا **مرغوبًا فيه**. لكن إمكان الرغبة في معيار ما لا تفسّر **القوّة الإلزامية** (verpflichtend) التي تنبثق عن المعايير السائغة والتي يمكن ردّها ليس إلى العقوبات، بل إلى الاعتراف البيذاتي، المحفَّز في آخر المطاف عبر علل ومبرّرات، بانتظارات سلوكية متبادلة: «هكذا، فإن في أساس موقف (لوك) تكمن مصادرةُ الاعتراف العقلاني»[33].

حتى لو قبلنا بأن المحاولة التي تتكرّر غالبًا في التقليد التجريبي وتفشل دومًا من جديد، الساعية إلى اختزال العقل العملي في القدرة على اختيار الوسائل

(32) Ibid., p. 96.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(33) Ibid., p. 96.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

العقلانية بمقتضى غاية، لا يزال بإمكانها أن تنجح[34]، فإن اعتراضًا تجريبيًا في نواته وأوسع نطاقًا، سوف يبقى على حاله (unberührt)[35]، إذ يتصوّر بارسونز، مع فيبر ودوركهايم، أن النظام الإكراهي الاصطناعي الذي وضعه هوبز في مرأى العين، ذاك الذي لا يضمن التقيد بالمعايير إلا من طريق العقوبات الخارجية، هو نظام لا يمكن أن يوضَع في شكل دائم ولذلك هو ليس مناسبًا كنموذج كي نفسّر، كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا. وبحسب بارسونز، يصحّ ذلك على كل نظام اجتماعي خال من المعايير، قائم على مجرّد الأمر الواقع (bloss faktisch)، ومرتكز على حالات المصلحة (Interessenlage) **فحسب**، وذلك بقطع النظر عمّا إذا كان النموذج السلوكي المكيَّف سوف تتمّ المحافظة عليه بحسب النموذج الهوبزي من طريق سلطة الحكم والخوف من الجزاءات (Sanktionen) السلبية أو، تبعًا لتصوّرات الاقتصاد السياسي، من طريق تبادل الخيرات والتطلّع إلى جزاءات إيجابية، أو، في نهاية المطاف، من طريق الجمع بين الآليتين. وحتى بالنسبة إلى مجال السلوك الاقتصادي المحكوم بالسوق، والذي تأخذ منه في المقام الأوّل التفسيراتُ التجريبية من لوك إلى سبنسر وجهتَها، فإنه يمكن أن نبين بمساعدة حجّة دوركهايم المشار إليها، أن سلوكًا اجتماعيًا مسجّلًا على الأمر الواقع هو لا يمكن أن يستقرّ من دون وضع للمعايير (Normierung) التي تحدّ (begrenzt) فعل الفاعلين الذي تقوده المصالح، وذلك بواسطة توجيهات قيمية[36]. إنه لا يمكن

(34) إن جهدًا لافتًا بُذِل في هذا الصدد: D. Lewis, *Conventions* (Cambridge, Mass.: 1969), and J. Elster, *Ulysses and the Sirenes* (Cambridge: 1979), pp. 141 ff.

يتعلق الأمر هنا مرة أخرى بمقترحات من أجل حلّ مشكل **أُعيد بعدُ تعريفه إمبيريقيًا**، حيث إن الظاهرة المحتاجة إلى التفسير، نعني الطابع الإلزامي للمعايير الصالحة، قد ضاع في الطريق.

[«أُعيد تعريفه» وليس «غير معرَّف» (non défini) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 461)، وهو سوء فهم صريح. (المترجم)]

(35) لم يُمسّ، بِكرٌ. (المترجم)

(36) «إن اتّفاقًا تعاقديًا هو لا يحمل الناس سوية على هدف محدود إلا لوقت محدود. إذ لا يوجد حافز ملائم من أجله يجب على الناس أن يتابعوا حتى هذا الهدف المحدود بوسائل متطابقة مع مصالح الآخرين، وحتى ولو كان بلوغه بما هو كذلك يجب أن يكون متطابقًا معها إلى هذا الحدّ. ويوجد عداء كامن بين الناس الذين لا تأخذهم هذه النظرية في الاعتبار. إنه من جهة ما هي إطار للنظام إنما تكون مؤسّسة التعاقد ذات أهمية بالغة. فمن دونها سوف يكون الناس، كما قال دوركهايم صراحة، في حالة حرب. لكن الحياة الاجتماعية الفعلية ليست حربًا، إذ بمقدار ما تتضمّن متابعة المصالح الفردية، فإن هكذا مصالح تتمّ =

أن تُفسّر الأنظمة الاجتماعية في معنى نزعة أداتية (Instrumentalismus) جمعية: فإن نظامًا قائمًا على الأمر الواقع، ومنبثقًا عن تنافس الأفراد الفاعلين على نحو عقلاني بمقتضى غاية على السلطة و/ أو الثروة، سوف يبقى غير مستقرّ، طالما لم تُضَفْ إلى ذلك اللحظةُ الخلقية للضمير والواجب، نعني لحظة توجيه الفعل بحسب قيم ملزِمة.

هنا أيضًا بنى بارسونز علاقةً تناظرية بين موقفين متضادّين، ولكن خاطئين على حدّ سواء. إن **المادية** السوسيولوجية لا تنكر واقعَ أن (die Tatsache, dass) العلاقات البيشخصية عمومًا إنما يتمّ ضبطها في شكل معياري، لكنه يختزل المعايير في تنظيمات (Regelungen) مفروضة من خارج ويجهل أن مأسسة الانتظارات السلوكية إنما تتعلّق بتوجّهات الفاعلين وتلزم هذه الأخيرة إلزامًا معياريًا، وليست تؤثّر عليها في شكل وقائعي بحت عبر التلاعب بتبعات الفعل. أما **المثالية** السوسيولوجية، فهي من جهتها تقع في خطأ الحطّ من شأن الإكراه الانتقائي الذي ينجم عن المكوّنات غير المعيارية لوضعية الفعل، وعمومًا من الحامل المادّي لعالم الحياة. من هنا يتبين سبب تحفّظ بارسونز ضدّ دوركهايم[37]، فإن مفهوم النظام الاجتماعي الذي بسطه بارسونز انطلاقًا من النقد التناظري لهذين الموقفين كليهما، هو مفهوم المؤسسة الذي يتّبع النموذج الكانطي الجديد، نعني التصوّر الفيبري عن نظام مُدمِج للقيم وحالات المصالح. «إن الفعل ينبغي أن يكون مفكَّرا فيه دومًا»، بحسب ما رأينا، «باعتباره ينطوي على حالة توتّر بين نظامين مختلفين من العناصر، النظام المعياري والنظام الشرطي»[38].

---

= متابعتها على شاكلة بحيث تخفّف من هذا العداء الكامن، وتشجّع الاستفادة المتبادلة والتعاون السلمي بدلًا من العداء والتدمير المتبادل. سبنسر وآخرون يفكّرون مثله أنهم فشلوا فشلًا ذريعًا في أن يفسّروا كيف يتمّ هذا الأمر. وعندما وصل إلى تفسيره الخاص ركّز دوركهايم أوّلًا وقبل كل شيء على واقعة إمبيريقية: إن هذا المركّب الضخم من الأفعال في متابعة المصالح الفردية هي تجد موقعها داخل إطار مجموع من القواعد، مستقلّ عن الحوافز المباشرة للأطراف المتعاقدة. وهي واقعة إما أن الفردانيين لم يعترفوا بها وإما أنهم لم ينصفوها. تلك هي الرؤية الإمبيريقية المركزية التي منها بدأ التطوّر النظري لدى دوركهايم، والتي لم يفقدها قط». يُنظر: Parsons, *The Structure*, pp. 313 f.

[ملاحظة: ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(37) Ibid., p. 446.

(38) Ibid., p. 732. =

## (هـ) التفاعل الاجتماعي. في مشكل التنسيق بين الأفعال تحت شروط العرَضية المزدوجة: القرار الأوّل في استراتيجية النظرية

لربما كان الأمر في هذا الطور أقرب إلى أن نربط مفهوم الفعل بمفهوم النظام على نحو بحيث إنهما يتكاملان الواحد مع الآخر على المستوى التحليلي نفسه من أجل مفهوم **التفاعل الاجتماعي**. ومن ثمّ كان يمكن مفهوم **التوافق** (Einverständnis) **المعياري** أن يصلح باعتباره جسرًا بين مفهوم النشاط الغائي الموجّه بالقيم ومفهوم النظام المُدمِج للقيم مع حالات المصلحة. وبذلك بلا شك كان يمكن تلك التأويلات والمواقف المتّخذة بِـ نعم/ لا من طرف المشاركين في التفاعل التي تحمل توافقًا حول القيم والاعتراف بالمعايير، أن تنتقل إلى مركز نظرية الفعل. وعندئذ لن تكون بنية **الغاية-و-الوسيلة في الفعل** هي التي توجد في الصدارة، بل عملية **تكوين إجماعٍ متوقّف على اللغة** (sprachabhängig)، وذلك بوصفها تلكم الآلية التي تناغم وتوالِف (abstimmt) بين خطط الفعل لدى مختلف الفاعلين الواحد بالنسبة إلى الآخر ومن ثمّ تجعل التفاعلات الاجتماعية ممكنة أوّل مرة. لكن بارسونز لم يسرْ في هذه الطريق[39]. هو قد بقي متمسّكًا بالتقاليد التجريبية التي نأى بنفسه عنها. إن المقاربة الفردانية لنظريةٍ تصطفّ وراء غائية الفعل غلبت

---

= إنَ بارسونز أسّس هذا المفهوم على دوركهايم وفيبر، وهو أمر لا يزال يثير بعد عقود من الزمن مجادلات حادة: W. Pope, J. Cohen and E. Hazelrigg, «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis,» *American Sociological Review*, vol. 40 (1975), pp. 417 ff.,

وبهذا الصدد يراجع: R. St. Warner, «Toward a Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1317 ff.; W. Pope and J. Cohen, «On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1359 ff., and T. Parsons, «Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory,» *American Journal of Sociology*, vol. 83 (1978), pp. 1351 ff.

(39) في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** لم يربط بارسونز بين مفهوميْ الفعل والنظام ربطًا تكامليًا، بل وضعهما على مستويات مختلفة، فهو قد فكّر في بُعدين اثنين، حيث يمكن أن يتمّ تجميع وحدات الفعل وضمّها معًا إلى منظومات الفعل: الربط بين أفعال صادرة عن فاعلين مختلفين والربط بين أفعال مختلفة للفاعل نفسه. ومن التجميع البيشخصي تنجم المنظومات الاجتماعية التي يمكن أن تمتدّ من التفاعلات البسيطة إلى حدّ المجتمعات الشاملة. أما في البعد الآخر فتنشأ منظومات عن الشخصية، يمكن بدورها أن تترابط في كيانات جمعية على أي درجة نشاء من التعقّد. وفي حين أن الأبحاث عن تاريخ النظرية في الكتاب تشير إلى تناظر بين مفهوم الفعل ومفهوم النظام، فإنه يصبح واضحًا في خاتمة الكتاب أن المسافة النظرية بين الفعل ومنظومة الشخصية ليست أكبر من تلك التي بين الفعل ومنظومة التفاعل. يراجع: Parsons, *The Structure*, pp. 737-748.

إلى حدّ بعيد، بحيث إن بارسونز بلا ريب يرى النشاط الغائي محدودًا بالمناويل القيمية وتوجّهات القيم ذات الصلة، لكن نقطة الانطلاق الحاسمة آخر الأمر إنما تظلّ هي الفعل الفردي الخاص بفاعل معزول. وأودّ أن أشرح هذا **القرار الأوّل الهامّ بالنسبة إلى بناء النظرية**، وذلك على خلفيةٍ نظريةٍ في الفعل التواصلي.

ينطلق بارسونز من الفاعل المحدّد في شكل مونادي (monadisch)[40]، ويريد أن يُنشئ الانتقال المفهومي من وحدة الفعل إلى رابطة الفعل على شاكلة بحيث إنه يفكّر في التفاعلات الأوّلية انطلاقًا من أفعال فاعلَين اثنين مجتمعَين، تمّ إدخالهما بادئ الأمر في شكل مستقلّ أحدهما عن الآخر. إن نقطة الانطلاق في التحليل هي التوجّه **المفرد** (singulär) للفعل. وهذا الأخير هو نتيجة عن **قرارات عرضية** (kontingent) **بين بدائل عدّة**. يعبّر توجّه القيم عن أن القيم ذات الصلة إنما تحدّد أفضليات بالنسبة إلى بديل من البدائل المعطاة في كل مرة. وبما أن القوّة الناظمة للقيم الثقافية لا تمسّ عرضيةَ القرارات، فإن كل تفاعل بين فاعلين اثنين يخوضان علاقة ما يوجد تحت شرط «العرضية المزدوجة»[41]، وهذه الأخيرة إنما لها دور الأمر الواقع الذي يخلق مشكلًا: فهي تجعل خدمات النظام (Ordnungsleistungen) ضرورية على المستوى الوظيفي. وفي البناء المنطقي للتفاعل تكون العرضية المزدوجة لحرية الاختيار لدى «الأنا» و«الآخر» متقدّمة على آليات النظام التي تنسّق الأفعال. وعلى المستوى التحليلي لوحدة الفعل تكون المناويل القيمية معزوّة (zugerechnet) إلى الفاعلين الأفراد باعتبارها حيازة ذاتية: وهي تحتاج بذلك إلى مناغمة (Abstimmung) بيذاتية. إن عنصر التوجيه القيمي يجب فقط أن يستبعد القبول بمسارات عرضية في وضع الغايات، وأن يمنع أن تتمّ مصادرة استقلالية وضع الغايات لفائدة ضرب من التكييف (Angleichung)، أكان عقلانيًا أو وضعانيًا، لتوجّهات الفعل بحسب محدِّدات (Determinanten) وضعية الفعل. ويتمسّك بارسونز بنواة المفهوم النفعي للفعل، حتى عند تأويل حرية القرار لدى الفاعل[42] بوصفها اختيارًا بين وسائل بديلة من أجل غايات موضوعة. ربما يعتقد

---

(40) من مصطلح «مونادة» (Monade)، وهو مشتق من لفظ يوناني، ويعني «الواحد» و«الوحدة» و«البساطة»، ويأخذ تقريبًا معنى «الجوهر الفرد» عند المسلمين. (المترجم)

(41) T. Parsons, *The Social System* (Glencoe: 1951), p. 36.

(42) «الفاعل» (Aktor) وليس «الفعل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 234). (المترجم)

أنه لا يمكن إنقاذ النزعة الإرادوية إلا بأن يتصوّر حرية القرار باعتبارها حرية اختيار عرضية، وفي لغة المثالية الألمانية: باعتبارها **مشيئة اعتباطية** (Willkür).

هذا التصوّر يتباين مع المفهوم المتعلّق بمنظومة قيم ثقافية متقاسَمة دومًا على نحو بيذاتي. وإنما في هذا الأمر على وجه الدقّة يكمن مشكل البناء: بأي وجه يجب على بارسونز أن يقرن تصوّر الفعل المحدّد في شكل مونادي مع تصوّر النظام البيذاتوي (intersubjektivistisch) المستعار من دوركهايم؟ أجل، إن المشكل كان يمكن أن ينحلّ لو أن بارسونز جعل الأعمال التأويلية التي تمكّن من الإجماع لدى المشاركين في التفاعل بمنزلة المكوّن النواة في الفعل الاجتماعي. إن مسارات التفاهم المتوقّفة على اللغة إنما تجري، كما بينا سابقًا، على خلفية تراث متقاسَم في شكل بيذاتي، وقبل كل شيء على خلفية قيم مقبولة في شكل مشترك. إن السياق الذي يحيل عليه نصّ ما في كل مرة، يمكن أن يُستخدَم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى ما يُؤسّس نظامًا ما. كذلك فإن مشكل التنسيق بين الأفعال الذي يطرح نفسه مع العلاقة العرضية المزدوجة بين الفاعلين القادرين على القرارات، سوف يُحلّ تبعًا لهذا النموذج وذلك عبر توجيه يقتدي بادّعاءات الصلاحية الخاصة بالمعايير المبنية على الاعتراف البيذاتي.

بلا ريب لا تنبثق مواقف نعم-و-لا إزاء الادعاءات المعيارية للصلاحية عن حرية اختيار **عرضية**، بل عن قناعات خلقية - عملية، فهي تخضع على الأقلّ في شكل ضمني للقوة المُلزِمة لعللٍ جيدة. أما إذا ما قام المرء أوّلًا، مثل بارسونز، بتحديد القرارات الموجّهة للفعل باعتبارها **إفرازًا للمشيئة الاعتباطية للفاعلين المعزولين**، فهو سوف يفتقد آلية تستطيع أن تفسّر بناءَ منظومة الأفعال انطلاقًا من وحدات الفعل[43] وانطلاقًا من هذا الإحراج يتبين سبب إعادة تهيئة نظرية الفعل، الأمر الذي يمكن التعرّف إليه في المؤلّفيْن الذيْن ظهرا في عام 1951 (**المنظومة الاجتماعية** و**نحو نظرية عامة عن الفعل**[44]).

---

(43) لن أتوقّف عند محاولة أخذ التصوّرات المتعلقة بنظرية التعلّم في الاعتبار. إن ما يُسمّى نموذج العقوبات يمكن بلا ريب أن يفسّر كيف يتمّ الربط بين الانتظارات السلوكية غير المعيارية بشكل شرطي.

(44) العنوانان وردا بالإنكليزية في النص الألماني: *The Social System* و *Toward a General Theory of Action*. (المترجم)

## (2) نظرية الفعل في الحقبة الوسطى المبكّرة

في هذه **الفترة الوسطى المبكّرة** لم يعد بارسونز يحصر نفسه في أن يُدرك وحدة الفعل من خلال مفاهيم التوجيه الخاص بذات فاعلة في وضعية ما، بل بالأحرى صار يحاول الآن أن يتصوّر توجيه الفعل ذاته بوصفه نتاجًا للتضافر (Zusammenwirken) بين الثقافة والمجتمع والشخصية[45] فهو يحلّل توجيه الفعل إن شئنا في شكل خلفي (a tergo) من زاوية ما من شأن هذه المكوّنات الثلاثة أن تساهم فيه من أجل تحقّق فعل ملموس. بذلك ينتقل الفاعل إلى منظور وكالة (Agentur) هي في الوقت ذاته محفَّزة بالحاجات ومراقَبة بالقيم. ومن خلال التوجيهات التحفيزية تأخذ منظومة الشخصية نصيبها من توجيه الفعل، ومن خلال التوجيهات المعيارية، تُثبت المنظومة الاجتماعية صلاحيتها.

كان بارسونز قد تعرّف في تلك الأثناء إلى نظرية فرويد عن الشخصية وقبل كل شيء على الأنثروبولوجيا الثقافية لدى مالينوفسكي (Malinowski)[46]. وبذلك أيضًا انزاحت الرؤية النظرية عن مكانها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المرء لم يعد يستطيع أن يبني منظومات الفعل في شكل أوّلي انطلاقًا من وحداتها، بل صار ينبغي عليه أن يبدأ بها. وقد بدأ بارسونز بناءَه منذئذ بمفهوم الثقافة وفسّر منظومات الفعل الخاصة بالمجتمع والشخصية باعتبارها تجسيدات مؤسّساتية وترسيخات تحفيزية لنماذج ثقافية. وما يُستخدَم باعتباره وحدات أوّلية لم يعد هو وحدات الفعل، بل النماذج الثقافية أو الدلالات الرمزية. وهذه الأخيرة تتوحّد في تشكيلات، في منظومات قيمية ومنظومات تأويلية ثقافية قابلة للتوارث. إن جزء التراث الثقافي الذي هو مفيد على نحو مباشر بالنسبة إلى إرساء منظومات الفعل هو نماذج القيم. وهذه الأخيرة تكوّن المادّة الخام التي يتمّ تحويلها، من طريق المأسسة، إلى انتظارات سلوكية إلزامية أو معايير ذات صلاحية في شكل بيذاتي، ومن طريق الاستبطان، إلى حوافز شخصية أو استعدادات للفعل مربّية للطباع (charakterbildend). وبهذه الطريقة يتصوّر بارسونز منظومتَي الفعل الاثنتين

---

(45) T. Parsons: *The Social*, pp. 3-23; *Toward a General Theory of Action* (New York: 1951), pp. 3-25, 53-109.

(46) برونيسلاف كابر مالينوفسكي (1884-1942). أنثروبولوجي بريطاني من أصل بولندي. (المترجم)

باعتبارهما قناتَين مكمِّلتَين الواحدة للأخرى، بفضلها يتمّ تحويل قيم ثقافية إلى أفعال محفَّزة: «... فإن المنظومات الاجتماعية هي منظومات من الأفعال المحفَّزة المنظَّمة حول علاقات الفاعلين الواحد مع الآخر، أما الشخصيات فهي منظومات فعل محفَّز، تدور حول الكائن الحي»[47].

بيد أنه بهذا الإجراء نواجه مشكلين اثنيْن، أولهما أنه ينبغي أن نوضّح كيف يجب أن يتمّ التفكير في التحديد الثقافي لتوجيهات الفعل (أ)، والآخر كيف يمكن الجمع بين مفاهيم النظام (Ordnungsbegriffe) الثلاثة التي لنا عن منظومة الثقافة والمنظومة الاجتماعية ومنظومة الشخصية (Kultur-Sozial-und Persönlichkeitssystems)، تلك التي لم يمكن بناؤها انطلاقًا منها (ب). وأريد أن أناقش هذين السؤالين من زاوية المعضلات الناجمة عنها (aporetisch)، وبالتالي على نحو بحيث تصبح الصعوباتُ، تلك التي تكتنف نظريةً في الفعل مبدوءة في شكل مونولوجي من الفاعل المعزول، والتي لا تراعي آلية التنسيق اللغوية للتفاهم، واضحةً للعيان.

### (أ) الربط بين التحفيزات وتوجيهات القيم

لم يعد بارسونز، في العروض المختلفة لنظرية الفعل منذ بداية الخمسينيات، يحصر عمله في تفكيك (zerlegen) توجّه الفعل الذي يجري من زاوية نظر تحقيق الغايات الموجَّه بحسب القيم، إلى مكوّناته التحليلية، بل صار الأمر يتعلّق منذئذ بالتحليل المفهومي لوجه الارتباط بين التحفيزات والتوجيهات القيمية. وكان بارسونز قد طوّر هذه **الصيغة الثانية من نظريته عن الفعل** في أربع خطوات.

لقد ميز بارسونز، في التوجيه التحفيزي لفاعلٍ ينبغي عليه، أمام غايات محدّدة وظروف معطاة، أن يختار بين وسائل بديلة، بين جانبين: **توجيه استثمار العواطف** (kathektisch)[48] **بحسب** أهداف وموضوعات، نحوها يسدّد الفاعل

---

(47) Parsons, *Toward a General Theory*, p. 54.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(48) من اللفظ اليوناني «*cathexis* (κάθεξις)» - «كاثكسيس»- الذي أدخله مترجم بريطاني (James Strachey) لتأدية مصطلح من التحليل النفسي «Besetzung» في معجم فرويد إبّان نقل أعماله الكاملة إلى =

مشاعره ومصالحه، **وتوجيه عرفاني** بحسب أوضاع وبدائل، يدركها (erfasst) ويحسبها. هذان الجانبان لا ينبغي الفصل بينهما إلا تحليليًا فقط: كل موضوع موظَّف (besetzt)[49] من أجل استثمار العواطف ينبغي الاعتراف به، وكل موضوع مُدرَك في شكل عرفاني هو مفيد من ناحية تلبية الحاجات. وهذان التوجّهان يمتدّان بالطريقة ذاتها إلى الإسقاطات (Projektionen) الذاتية على هدف ما كما إلى المكوّنات الموضوعية للوضعية.

لكن سيرورة التوجيه ما كان لها أن تُفهَم بوصفها قرارًا يفصل بين بدائل عدّة لو أن توجيه الفعل التحفيزي لم يتسنّ له أن يبرز جانبًا ثالثًا، وهو **توجيه تقويمي** هدفه أن يرسي علاقة غير منحازة قدر الإمكان بين مكافأة يمكن بلوغها وأشكال من الحرمان لا مفرّ منها: «إن النمط التقويمي يتضمّن الفعل العرفاني الذي يوازن بين دلالات المكافأة-و-الحرمان، الكامنة في مختلف مسارات الفعل البديلة، مع تطلّع نحو مكافأة قصوى على المدى البعيد»[50]. وإن المنوالين الوحيدين، اللذيْن يمكن أن يتمّ استنباطهما من بُعدي الاستثمار العاطفي (الكاثكسيس) (Kathexis) والعرفان (Kathexis und Kognition) نفسيهما، إنما هما المنفعة والنجاعة، وعلى وجه الدقة هي المناويل المسموح بها في التصوّر النفعاني للفعل. ولكن إذا كان يجب على التوجيه التقييمي أن يكتسب استقلاليته الخاصة أمام التوجيهات التوظيفية - العرفانية، فإن تأمين ميزان المكافآت ينبغي أن يتمّ بوساطة مقاييس من أصل غير نفعاني. إن **المناويل الثقافية** هي التي من شأنها، بفضل **التوجيه التقويمي**، أن تمارس على تحفيزات الفعل تأثيرًا بارزًا، وقبل كل شيء تأثيرًا تعديليًا (regulativ)[51].

---

= اللغة الإنكليزية. والقصد هو تشغيل أو «توظيف» الطاقة النفسية (والجنسية) و«شحنها» في العمل، وهو عبارة عن عملية «استثمار» الطاقة النفسية أو العاطفية في شخص أو فعل ما. (المترجم)

(49) (لفظ فرويد). (المترجم)

(50) Ibid., p. 71.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(51) «... نحن نقول إن النمط التقويمي يشير داخل منظومة التحفيز إلى النقطة التي عندها تصبح هذه القيمُ أو المناويلُ الثقافية حول توجّه القيم فعليةً... إن النمط التقويمي هو نفسه يهمّ عملية وزن البدائل وفعل الاختيار. وعندما يتمّ هذا التقويم بعينٍ محدقة نحو أي مناويل من أجل إرشاد الاختيار، فإن النمط التقويمي عندئذ أخذ بجانب معين من توجّه القيم. ويجب التذكير بأن فعل الاختيار هو في جوهره جانب =

إن التوجيه التقويمي هو همزة الوصل حيث الثقافة تصبح في قران مع التوجيهات التحفيزية للفاعل. وقد اتّخذ بارسونز ذلك مناسبة كي يستنبط من تصنيف التوجيهات التحفيزية كيفية توزيع المناويل القيمية والتوجيهات القيمية التي من جنسها. فهو يميز بين المقاييس (Massstäbe) العرفانية والتقويمية (bewertend) والخلقية (cognitive, appreciative, moral standards)[52]، ففي البعد العرفاني يتعلّق الأمر بمقاييس من أجل الحقيقة والموضوعية والطابع القطعي ...إلخ. وفي بُعد الاستثمار، أو الكاثكسيس، يتعلق الأمر بمناويل جمالية، بمقاييس من أجل الصدقية والأصالة والملاءمة ...إلخ. وفي بُعد التقويم يكون المشكل هو من زاوية أي وجهات نظر معيارية يمكن المناويل العرفانية والتقييمية بدورها أن تُختار وأن تُدمَج. وقد أدخل بارسونز المناويل الخلقية باعتبارها ذلك النوع من المناويل التي تكون من مستوى أعلى.

هذه الأنواع الثلاثة من المناويل هي لا تمثّل سوى جزء من التراث الثقافي، ألا وهو القيم الثقافية أو المكوّنات التقييمية للثقافة. فإن الثقافة تحتوي فضلًا عن ذلك على خطاطات عرفانية من أجل **تأويل** واقع الحال (was der Fall ist)[53]، وعلى أشكال رمزية من **التعبير** (Ausdrucksformen) من أجل عرض التجارب الجمالية - الإفصاحية.

أما بالنسبة إلى التحديد الثقافي للفعل، فإن ما هو حاسم هو المكوّنات الآتية: مكوّنات **المنظومة الثقافية**: خطاطات تأويل عرفانية وأشكال تعبير رمزية ومناويل قيمية، ومن بين **المناويل القيمية**: مناويل من أجل حلّ المشاكل العرفانية - الأداتية، ومناويل التقييم ومناويل من أجل حلّ المشاكل العملية، **توجيهات معيارية** من جنسها: عرفانية، تقييمية، خلقية، وأخيرًا، توجيهات تحفيزية: عرفانية، كاثكسية وتقييمية. وبشكل تخطيطي ما ينتج عن ذلك هو العلاقات بين هذه العناصر المقدّمة في الشكل (VII-1).

---

= التوجّه الذي ينطوي عليه مصطلح النمط التقويمي؛ فإن المناويل التي تتأسّس عليها الاختيارات هي جوانب التوجّه التي ينطوي عليها مصطلح توجّهات القيم». Ibid., pp. 71 f.

(52) ورد ذلك بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

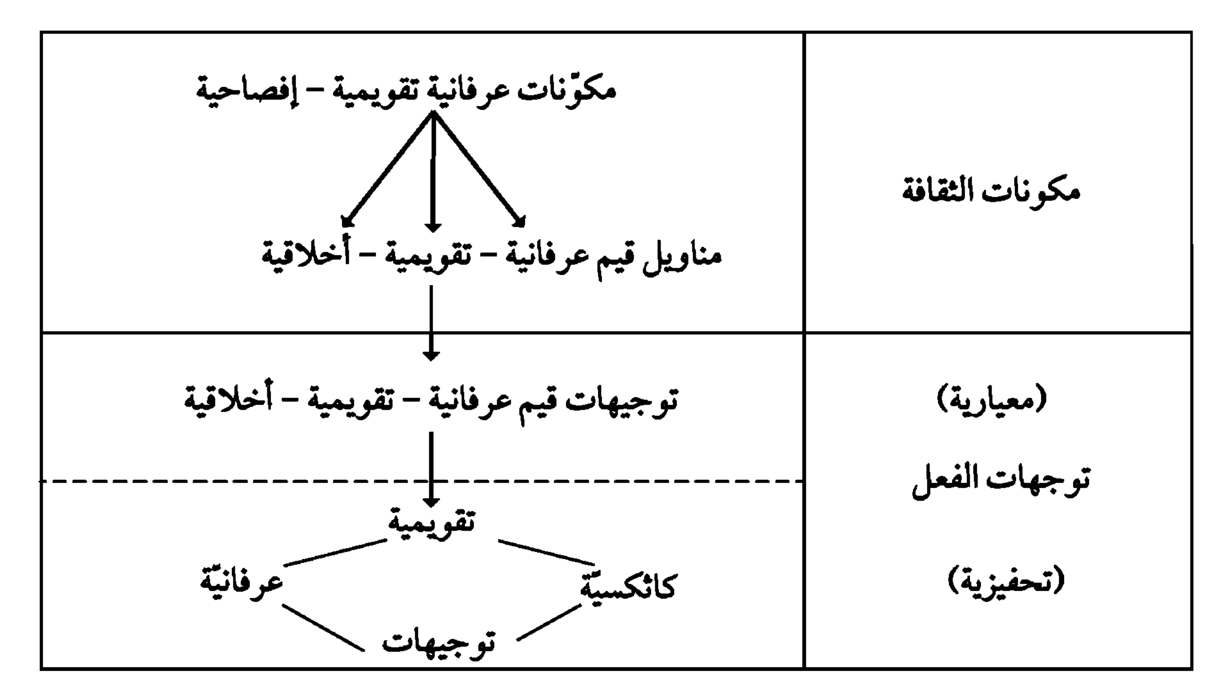
(53) was der Fall ist (في معنى الجملة الأولى من كتاب فتغنشتاين رسالة في **المنطق والفلسفة**): «Die Welt ist alles, was der Fall ist». (المترجم)

وعلى الرغم من أن بارسونز ابتدأ بالتوجيهات التحفيزية، من أجل وضع الخطاطة من أسفل إلى أعلى، فإنه ينبغي أن تُقرأ في الاتجاه المعاكس، وأن يتمّ فهمُها بوصفها مثالًا ساطعًا على اختراق الضوابط (Regulative)[54] الثقافية حوافز الفعل.

**الشكل (VII-1)**

**المحددات الثقافية لتوجهات الفعل**

**(بحسب النظرية العامة في الفصل عام 1951)**




إن التصوّر المقدّم عن التحديد الثقافي لتوجيهات الفعل يجب على وجه التحديد أن يحلّ مشكل التنسيق الذي كانت الصيغة الأولى من نظرية الفعل قد صارعت من أجله بلا جدوى: إذ لم تعد مناويل القيم تُنسَب إلى الفاعلين المعزولين باعتبارها خاصيات ذاتية، بل إن نماذج القيم الثقافية قد تمّ إدخالها رأسًا بوصفها ملكية بيذاتية، بلا ريب، لا تسوغ أوّل الأمر إلا بوصفها مكوّنات

(54) علينا أن نستحضر هنا التمييز الذي وضعه سيرل بين «قواعد مكوّنة» (Constitutive Rules) و«قواعد ضابطة» أو ناظمة (Regulative Rules). الأولى تكوّن نشاطًا وجودُه تابع منطقيًا للقواعد ويمكن أن تأخذ شكل الأوامر في بعض الحالات فقط؛ والثانية موجودة بشكل سابق عن النشاط والذي وجودُه مستقل عن القواعد، ويمكن أن يُصرَّح على وجه خاص في شكل أوامر. (المترجم)

من التراث الثقافي، لا تتوفر بعدُ بطبعها على إلزامية معيارية. وإذا ما أراد المرء أن يحدّد الشروط اللازمة من أجل تفاعلات مضبوطة معياريًا ومرسّخة تحفيزيًا، فإنه لا يمكن أن يكتفي بأن يقرن عناصر توجيه الفعل **على نحو مباشر** بمكوّنات المنظومة الثقافية. وإلى هذا المشكل أنا سوف أعود لاحقًا. في بادئ الأمر أنا أودّ أن أتعقّب السؤال «بأي وجه تصوّر بارسونز توجيه الفاعل بحسب القيم الثقافية؟».

## (ب) بأي وجه تقوم الثقافة والمجتمع والشخصية بتعيين توجيهات القيم

تبعًا للخطاطة لا تدخل الثقافة في ارتباط مع توجيهات الفعل إلا عبر مكوّناتها التقويمية – لا تبسط الثقافة قوّتها الضابطة إلا عبر توجيه الفاعل بحسب مناويل القيم الثقافية. وهذه بلا ريب لا تمتدّ إلى الدائرة التقويمية بحصر المعنى فحسب، فإلى جانب المناويل المتعلقة بما يسوغ بوصفه «خيرًا» (أو بوصفه أفضل أو أسوأ)، يهتمّ بارسونز بالمناويل التي تسوغ بالنسبة إلى حلّ المسائل العرفانية – الأداتية والمسائل الخلقية – العملية. ومن الجلي أن الأمر يتعلق **بالمقاييس** التي بها، في إطار تراث ثقافي معين، تنقاس **صلاحية** المنطوقات الوصفية والمعيارية والتقييمية والإفصاحية. بيد أنه بمناويل قيمية **ومناويل صلاحية مجرّدة** كهذه لم يتمّ استنفاد خصوبة **المضمون** الخاص بثقافة ما. إن الخطوط العليا للخطاطة تثير الانطباع بأنه لا نماذجَ تأويل عرفانية ولا أشكالَ تعبير إفصاحية يمكن أن تجد مدخلًا لها في توجيهات الفعل. وهذا الأمر لا يمكن أن يكون بارسونز قصده، ومع ذلك فهذا الانطباع لم يأت مصادفة. لقد أجاب بارسونز عن السؤال، ماذا يعني بالنسبة إلى فاعل ما أن يوجّه فعله في سياق تراث ما، بالاعتماد على نموذج جدّ بسيط. إن فاعلًا ما، هكذا هو تصوّره، إنما يفعل في إطار ثقافة ما، مجرّد أن يتوجّه فيها بحسب **موضوعات ثقافية**. (indem) وفي الحقيقة يشير بارسونز إلى أن اللغة إنما تمثّل الوسط النموذجي (exemplarisch) بالنسبة إلى توارث الثقافة، وهذا الرأي هو مع ذلك لم يستثمره في نظريته عن الفعل. وكما هو واضح من الخطاطة، أغفل بارسونز الجانب التواصلي من توجيه الفعل.

أن نفعل في إطار ثقافة ما يعني أن المشاركين في التفاعل سوف يستمدّون تأويلاتهم من مخزون معرفي، مضمون ثقافيًا ومتقاسَم في شكل بيذاتي، وذلك

كي يتفاهموا على وضعيتهم ويتّبعوا أهدافهم على هذا الأساس في كل مرة. ومن المنظور المفهومي للفعل الموجّه نحو التفاهم يبرز التملّك التأويلي للمحتوى الثقافي الموروث باعتباره عملًا من طريقه يتمّ التحديد الثقافي للفعل. إلا أن هذه السبيل في التحليل قد منعها بارسونز عن نفسه، وذلك لأنه يتصوّر التوجيه بحسب القيم باعتباره توجيهًا بحسب **موضوعات**.

كان بارسونز، في بادئ الأمر، قد صنّف الموضوعات التي يستطيع فاعل ما أن يتّصل بها، انطلاقًا من منظور النشاط الغائي باعتبارها وسائل (أو موارد) وظروفًا (أو قيودًا). أما الآن فقد نتج، تحت زاوية نظر البنية التفاعلية لرابطة الفعل تصنيفٌ آخر، إذ يميز الأنا (Ego) موضوعات اجتماعية، بإمكانها أن تضطلع بدور غيرٍ (ein Alter) ما، عن موضوعات غير اجتماعية. ومن بين هذه يميز بارسونز من جديد الموضوعات الفيزيائية التي يمكن أن تبرز باعتبارها وسائل أو ظروفًا، عن الموضوعات الثقافية. ويميز بارسونز الموضوعات الفيزيائية عن الموضوعات الثقافية بالاعتماد على **شروط تحديد الهوية** (Identifikationsbedingungen). إن الموضوعات الفيزيائية هي كيانات في المكان والزمان، في حين أن الموضوعات الرمزية إنما تمثّل نماذج ثقافية يمكن أن يتمّ توارثها، أي نقلها وتملّكها، من دون تغيير دلالتها. إن التفريد (Individuierung) في المكان والزمان لا يهمّ المحتوى الدلالي، بل الحامل الماديّ الذي به يكتسب نموذج الدلالة هيئة رمزية فحسب.

بذلك، فإن بارسونز يخصّص الموضوعات الفيزيائية والثقافية تخصيصًا أنطولوجيًا، وذلك يعني من وجهة نظر ذات عارفة، ومن ثمّ يفوته الفرق، الذي هو أكثر أهمّية من منظور الذات المتكلّمة والفاعلة، بين **موضوعات** مفرَّدة في المكان والزمان و**دلالات** متجسّدة رمزيًا. فبعضهم يمكن أن يُلاحَظ وأن يُتحكَّم فيه، أي أن يُغيَّر عبر التدخّل المسدّد نحو هدف ما، أما بعضهم الآخر فيمكن أن يُفهَم فحسب، أي أن يُنتَج أو أن يُجعَل متاحًا من طريق المشاركة (على الأقلّ بالقوة) في مسارات التواصل. إلا أن بارسونز يجهل هذا الفرق **ويساوي بين النماذج الثقافية القابلة للتوارث وعناصر الوضعية** التي بها يتّصل الفاعل كما يتّصل بالموضوعات. هذا التشيؤ يصدّ النظر عن الدور الذي يؤدّيه التراث الثقافي باعتباره سياقًا وخلفية للفعل التواصلي.

إن تشيؤ المحتويات الثقافية القابلة للتوارث يظهر بعدُ من خلال التصوّر القاضي بأن الفاعل بإمكانه أن يشكّل تجاه الموضوعات الثقافية توجيهات تحفيزية بالطريقة ذاتها التي يشكّلها بها تجاه عناصر أخرى من الوضعية، أكان الأمر يتعلق عندئذ بالخصوم أو بالوسائل أو بالظروف. ومن المؤكّد أن فاعلًا ما يمكنه إذا اقتضت الحال أن يسلك في شكل متفكّر (reflexiv) إزاء تراث ثقافي معين، ويستطيع إن جاز التعبير أن ينعطف كي يجعل الأفكار أو القيم أو الرموز الإفصاحية موضوعًا لتحليل ما، كي يوظّفها (besetzen)، من جهة ما هي مُمَوْضَعة (vergegenständlicht)، إيجابًا أو سلبًا، وكي يقوّمها بالاعتماد على مناويل من جنسها ...إلخ. لكن ذلك لا يسوغ بالنسبة إلى الحالة العادية للموقف الإنجازي الذي في نطاقه يقوم فاعلٌ ما باستعمال تراثه على نحو تواصلي.

على مستوى التواصل توجد الذوات الفاعلة أمام المهمّة القاضية بأن يعثروا لوضعية الفعل التي من شأنهم على تعريف مشترك، وأن يتفاهموا في داخل هذا الإطار التأويلي على ثيمات (Themen) وخطط للفعل. ومن خلال هذا العمل التأويلي يضعون مخزون المعرفة الموروث قيد الاستعمال. وبذلك يكون لنماذج التأويل ونماذج القيم ونماذج التعبير الثقافية، كما كنّا قد رأينا من قبل، وظيفةٌ مزدوجة، فمن حيث إنها كلٌّ واحدٌ هي تكوّن السياق الخاص بالخلفية المعرفية المقبولة من دون جدال، لكن بعض النماذج الثقافية إنما تدخل في الوقت ذاته في المحتوى الدلالي للتلفّظات التي تتمّ في كل مرّة. وبذلك، فإن الثقافة لن تبقى خلف ظهر الفاعلين على نحو تواصلي، بل تترك نمط اليقينيات الخلفية وتأخذ هيئةَ معرفةٍ هي في أسسها قابلة للنقد. لكن نماذج التأويل الثقافية لا تكتسب، لا في وظيفتها المتعلقة بتكوين السياقات ولا في تلك المتعلقة بإنتاج النصوص، منزلة الموضوعات التي سوف يحيل الفاعلون عليها كما على أجزاء مكوّنة لوضعية الفعل.

حاول المشاركون في التفاعل، وهم ينهلون تأويلاتهم من معين تراثهم، أن يصنعوا إجماعًا على شيء ما داخل العالم. وبذلك يرجعون إلى موضوعات في العالم يمكن التعرّف إلى هويتها، يمكن أن يتعلق الأمر بأشياء وأحداث في عالم من حالات الأشياء (Sachverhalten) الموجودة (وبالتالي بموضوعات فيزيائية)، أو يتعلق بمكوّنات عالم اجتماعي مؤلّف من العلاقات البيشخصية المضبوطة ضبطًا

مشروعًا أو بشيء ما في عالم ذاتي مؤلّف من تجارب العيش (Erlebnisse) المتاحة في شكل مفصّل (وبالتالي بموضوعات اجتماعية بالمعنى الواسع). إن الأفكار والقيم وأشكال التعبير الرمزية التي تدخل في مسار التفاهم، تصلح من أجل التواصل عبر موضوعات كهذه، أما هي ذاتها فهي ليست موضوعات من نوع قابل للمقارنة. وفي الأغلب فإن ما يمكن المرء أن يقوله عن المؤوّلين والمترجمين، عن العلماء والمنظّرين في الأخلاق والقانون، والفنّانين ونقّاد الفن، هو أنهم عندما يعملون في شكل متفكّر على أفكار أو قيم أو أشكال تعبير رمزية، ويحيلون على موضوعات ثقافية.

هكذا، فإن بارسونز يضع نماذج التأويل الثقافية التي يُفتَرض أن تبرز في وضعيات الفعل باعتبارها «موضوعًا»، في تقابلٍ مع تلك الأجزاء المكوّنة للثقافة التي كان قد تمّ استبطانها، وبعبارة أخرى مأسستُها. بيد أنه بهذا التمييز لم يفكّك تشيؤ الثقافة، بل عبر التباينات الزائفة، إنما هو يثبّتها. عندما تكون نماذج القيم الثقافية، بحسب تصوّره، مستبطَنة وممأسَسة، من جهة تطبع الحوافز، ومن جهة تحدّد انتظارات الأدوار، فهي تتحوّل إلى مكوّنات تجريبية، وذلك يعني إلى مكوّنات مفرّدة في المكان والزمان، للشخصيات أو لمنظومات التفاعل. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الموضوعات الثقافية إنما تبقى بالنسبة إلى الفاعلين وتوجيهات الفعل الخاصة بهم موضوعات خارجية. وعلى الرغم أيضًا من أن هذه الموضوعات الثقافية إنما يُنسَب لها نوع من وظيفة المراقبة، فإنها لا تكشف لا عن القوة الدافعة المحفِّزة ولا عن القوة المعيارية الضابطة لتلكم القيم التي كان قد استوعبها الأشخاص أو المؤسسات: إذ «على خلاف استعدادات - الحاجة وتوقّعات - الأدوار، فإن **الرموز** التي هي في الحالة الراهنة كياناتُ (entities) مراقبةٍ مصادَر عليها، هي ليست باطنية في المنظومات التي تراقب توجّهاتها. إن الرموز تراقب منظومات التوجّهات، تمامًا كما تفعل استعدادات - الحاجة وتوقّعات - الأدوار، لكنها لا توجد بوصفها عوامل داخلية مصادَر عليها، بل بوصفها موضوعات للتوجّهات (منظورًا إليها كما توجد في العالم الخارجي جنبًا إلى جنب مع الموضوعات الأخرى الموجَّهة بواسطة منظومة فعل ما)»[55].

(55) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في الألماني. (المترجم)

لا تفعل هذه المحاولة الهادفة إلى فصل المضامين الثقافية **المتأرجحة** عن نماذج القيم **المتجسّدة**، بحسب بُعدَي «الموضوعي» و«غير الموضوعي»، سوى أن تزيد الأمر التباسًا. إن الذات التي في نظرية المعرفة، المتوجّهة قِبلة الموضوعات، هي - كما رأينا من قبل - نموذج خاطئ منذ البداية. وبدلًا من ذلك، فإن ما يوصى به هو بنيةُ الفعل الموجّه نحو التفاهم باعتباره النموذج الذي على أساسه يمكن أن ندرس، كيف أن الثقافة والمجتمع والشخصية من شأنها أن تؤثّر معًا من أجل تحديد توجّهات الفعل. ومن خلال الخصائص الصورية للعمل التأويلي لفاعلين يناغمون بين أفعالهم بواسطة أعمال تواصلية، يمكن أن يتبين، كيف يكون من شأن تقاليد ثقافية وأنظمة مؤسساتية وكفاءات شخصية أن تجعل ممكنًا قيامُ شبكة تواصلية واستقرارُ منظومات الفعل، في شكل أشياء مفهومة بنفسها مبثوثة في ثنايا عالم الحياة.

تمثّل كفاءات الفرد المنشّأ اجتماعيًا وأشكال التضامن عند المجموعات المندمجة عبر القيم والمعايير، على غرار التراث الثقافي، نوعًا من الموارد بالنسبة إلى الخلفية التي تشكّلها يقينيات عالم الحياة. وعلى غرار هذه، تكوّن السياق الخاص بوضعيات الفعل. وبالنظر إلى مساهمة الثقافة في الفعل الموجّه نحو التفاهم نحن ميزنا الوظيفة المكوّنة للسياق عن الوظيفة المنتجة للنص. ولكن مهما كانت مساهمة المخزون المعرفي الثقافي في إنتاج النص نوعيةً، فإن الشخصية والمجتمع، والكفاءات المكتسبة عبر التنشئة الاجتماعية والأنظمة المؤسساتية، لا تقلّ مساهمةً عن الثقافة. وذلك أن الخلفية التي عليها تجري مشاهد التفاعل، والتي منها بوجه ما تنبثق وضعياتُ الفعل الموجّه نحو التفاهم، لا تتألّف من اليقينيات الثقافية فحسب، نعني من نماذج تأويل ونماذج قيم ونماذج تعبير مقبولة بلا جدال، من **افتراضات** خلفية معينة، بل إن الخلفية[56] تتكوّن أيضًا، كما رأينا سابقًا، من **مهارات** (Fertigkeiten) فردية، ومن **المعرفة** الحدسية بالطريقة التي يكون بها المرء ماهرًا مع وضعية ما، ومن الممارسات التي تمّ التأقلم معها (eingelebt)

(56) «نعني من نماذج تأويل ونماذج قيم ونماذج تعبير مقبولة بلا جدال، من **افتراضات** خلفية معينة؛ بل إن الخلفية...» هذه الجملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 221). (المترجم)

اجتماعيًا، وبالقدر نفسه من **المعرفة** الحدسية التي **إليها** يمكن المرء أن يطمئنّ في وضعية ما. ولا تملك يقينياتُ عالم الحياة الطابعَ العرفاني للتقاليد الثقافية المعتادة، فحسب، بل أيضًا، إن صحّ التعبير، الطابعَ النفسي للكفاءات المكتسبة والمختبَرة، كما الطابع الاجتماعي على الأرجح لأشكال التضامن المؤكّدة أيضًا. إن الطابع غير المشكوك فيه (Fraglosigkeit)[57] لعالم الحياة، والذي انطلاقًا منه يفعل المرء في شكل تواصلي، لا يدين بوجوده إلى هذا النوع من الأمن الذي يعود إلى **ما يعرفه المرء** بطريقة مبتذلة، فحسب، بل أيضًا إلى نوع اليقين، الذي يعود إلى الوعي بأنه **يستطيع** شيئًا ما أو يجوز له أن **يطمئنّ** (verlassen) إلى أحد ما. أجل، **إن الطابع النوعي غير المشكوك فيه** الذي - وبطريقة مفارقة - **يحجز** (vorenthält) المعروف ويمنع عنه طابع المعرفة التي يمكن أن ينكشف أنها خاطئة، يبدو أنه لا يتحقق إلا لأن المكوّنات الثلاثة كلّها هي في يقينيات عالم الحياة لا تزال مترابطة على نحو مبثوث بهذا القدر أو ذاك: إن معرفة **كيف** يقوم المرء بشيء ما، ومعرفة **إلام** يمكن المرء أن يطمئنّ، هما متشابكتان مع **ما** يعرفه المرء عمومًا. لا تنفصل «معرفة كيف» (know how) عن «معرفة ماذا» (know that) إلا في اللحظة التي تتمّ إعادة سبك (umgeformt) اليقينيات الثقافية في مضامين تواصلية، من ثمّ في معرفة مرتبطة بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد[58].

## (ج) إدخال «المتغيرات النمطية»: القرار الثاني في استراتيجية النظرية

مع مفهوم الفعل التواصلي اكتسبنا ليس فقط نقطة انطلاق مناسبة من أجل تحليل المساهمات التي تقوم بها الثقافة والمجتمع والشخصية لدى تحقيق

---

(57) الطابع المسلّم به، الخالي من أي شبهة أو ريب، الطابع المؤكّد ...إلخ. (المترجم)

(58) هذه الاقتراحات أنا أدين بها إلى ندوة وقعت في فصل الربيع من عام 1980 في باركلي أشرف عليها ج. سيرل وهـ. دريفوس في شأن «الخلفية المعرفية» (Background-Knowledge). إن محاولات تحليل اللغة الموجّهة على نموذج السياق من أجل إدراك البنية التي تشدّ خلفية عالم الحياة، إنما تبدو لي واعدة أكثر من محاولات إعادة البناء ذات المنطلق الفينومينولوجي. وعلى الرغم من ذلك ينظر:

M. Polanyi: *Personal Knowledge* (London: 1958); *The Tacit Dimension* (New York: 1966),

وبهذا الصدد ينظر أيضًا: M. Grene, «Tacit Knowing,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8 (1977), pp. 164 ff., and R. Harré, «The Structure of Tacit Knowledge,» *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8 (1977), pp. 672 ff.

توجيهات الفعل، بل إنه بالاعتماد على هذا النموذج يمكن المرء أيضًا أن يوضّح كيف يكون من شأن الثقافة والمجتمع والشخصية أن تتلاحم بوصفها أجزاء مكوّنة لعالم الحياة المهيكَل في شكل رمزي. وكي يُفهَم مشكلُ البناء هذا فهمًا صحيحًا، ينبغي على المرء أن يضع نُصب عينيه أن الأنظمة الثلاثة للثقافة والمجتمع والشخصية قد تمّ إدخالها أوّل الأمر بوصفها «منظومة» في معنى غير مخصّص تمامًا. لا يزال بارسونز يتّبع الرأي القاضي بأن المجتمع يمكن أن يتمّ تصوّره من زاوية نظرية الفعل باعتباره سياق فعل مفصّل بحسب هذه المكوّنات. وإن فكرةَ أن البنى الرمزية لعالم الحياة تعيد إنتاج نفسها عبر الفعل التواصلي يمكن أن تصلح باعتبارها مؤشّرًا بالنسبة إلى تحليل واعد **للرابطة التي تجمع بين الثقافة والمجتمع والشخصية**. فإذا ما تساءلنا عندئذ كيف تأخذ إعادة الإنتاج الثقافية والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية في الاعتبار آلية التفاهم ذاتَها بطرق مختلفة، فإن التبعيات المتبادلة بين المكوّنات الثلاثة لعالم الحياة سوف تتراءى لنا. ولكن لأن بارسونز أغفل آلية التفاهم عند بناء نظريته عن الفعل، فإنه ينبغي عليه، من بين مقدّمات **أخرى**، أن يحاول العثور على معادل لمفهوم عالم الحياة.

كونه قد انطلق من النموذج، الثابت منذ أوّل قرار له ببناء [نظريته]، والمتعلّق بالقرار (Entscheidung)[59] الموجّه قيميًا الذي يقوم به فاعلٌ معين من بين بدائل عدّة للفعل، فإنه ينبغي عليه أن يهيئ الوسائل المفهومية التي من طريقها يمكن أن يتمّ التفكير في انبجاس توجيه معين للفعل من رحم التضافر (Zusammenwirken) بين الثقافة والمجتمع والشخصية. ومن أجل هذا الهدف أدخل بارسونز ما سمّاه «المتغيرات النمطية في التوجيه القيمي»[60] وبذلك يبلغ إلى **القرار الثاني المهم في بناء** [نظريته]. إن القيم الثقافية إنما تشتغل بوصفها نماذج بالنسبة إلى اختيار بين بدائل عدة للفعل، تعين التوجيهات الخاصة بفاعلٍ معين وذلك من حيث إنها تحدّد أفضليات، من دون أن تمسّ بالطابع العرضي للقرارات. ويصرّح بارسونز

---

(59) قرار الاختيار. (المترجم)

(60) Parsons: *The Social*, pp. 58 ff., and *Toward a General Theory*, pp. 78 ff.

[بالإنكليزية في النص: «pattern variables of value orientation». (المترجم)]

عندئذ بأنه توجد، بالنسبة إلى وضعيات الفعل مهما كانت، خمسة مشاكل تحديدًا، هي تطرح نفسها أمام أي فاعلٍ على نحو **لا مفرّ منه** وذلك في شكل بدائل **كلّية ومجرّدة**، مرسومة **تخطيطيًا على نحو ثنائي**، يجب اتخاذ قرار في شأنها[61]، ويعزو

---

(61) إن المشاكل التالية هي التي استقى منها بارسونز لوحة المتغيرات النمطية:

1- هل يجب على من يفعل (der Handelnde) أن يتّبع مصالحه على نحو مباشر أم يجب عليه أن يسمح باعتبارات في نطاقها يقع تسويغ مصالح عامة؟ إن الخيار هنا هو بين التوجّه بحسب مصالح خاصة أو التوجّه بحسب مصالح عامة. 2- هل يجب على من يفعل أن يتّبع مشاعره ورغباته على الفور، أم يجب عليه أن يكبت دوافعه وأن يؤجّل أنواع المكافآت (Gratifikationen) التي يمكن الحصول عليها؟ هنا يقوم الخيار بين موقف مندفع، أسير المشاعر، وموقف منضبط، محايد من حيث المشاعر. 3- هل يجب على من يفعل أن يقيم مسافة إزاء الوضعية التي يجد نفسه فيها، ومن ثمّ أن يحلّلها من زوايا نظر تعني أيًا كان من الناس، أم يجب عليه أن ينخرط، بوصفه مشاركًا، في التمفصلات الجزئية للوضعية المعطاة؟ والخيار الذي ينتج هنا هو بين التوجّه بحسب مناويل عامة أو مراعاة العلاقات الجزئية الخاضعة للسياق. هذه المشاكل الثلاثة ترتبط بمواقع يتّخذها الفاعل (der Aktor) إزاء ذات نفسه. وهناك مشكلان آخران يهمّان الطريقة التي بها يقوم الفاعل بتصنيف موضوعات، وخاصة مشاركين آخرين في التفاعل: 4- هل يجب على من يفعل أن يحكم على الفاعلين الآخرين أو يعاملهم بحسب إنجازاتهم، نعني وظائفهم التي يؤدّونها، أم بحسب قيمتهم الباطنية، ونوعية الصفات التي يمتلكونها من عند أنفسهم؟ ينبغي على الفاعل أن يقرّر ما إذا كان يريد أن يركّز على الخصائص العلائقية أو الخصائص النوعية. 5- هل يجب على من يفعل أن يراعي الموضوعات العينية أو الأطراف المتنافسة في تعقّدها المركّب (Komplexität)، أم يجب عليه أن يقف عند الجوانب الجزئية المفيدة، المحصورة جيدًا على مستوى التحليل؟ هنا يقوم الخيار بين إدراك مشتّت لكلٍّ غير محلَّل وتخصيص ملامح معينة.

انطلاقًا من المشاكل الخمسة المشار إليها ظفر بارسونز بلوحة حول خيارات القرار التي من خلالها يكون من شأن القيم الثقافية، من حيث هي نماذج مفضّلة، أن تعدّل توجّهات من يفعل فعلًا ما، وذلك من دون المساس بالطابع الطارئ (Kontingenz) لقراراته:

1) معضلة المصلحة الخاصة في مقابل المصلحة الجماعية: التوجّه بحسب الذات مقابل التوجّه بحسب المجموعة.

2) معضلة المكافأة-و-الانضباط: العاطفية مقابل الحياد العاطفي.

3) معضلة التعالي مقابل المحايثة: النزعة الكونية مقابل النزعة الجزئية.

4) الاختيار بين صيغ الموضوع: الإنجاز مقابل الصفة (التحقّق مقابل العزو (ascription)).

5) تعريف مدى المصلحة في الموضوع: الخصوصية مقابل التشتّت (diffusedness)».

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

إن بارسونز بلا ريب لم يبرّر ادّعاءه بأن هذه اللوحة تمثّل منظومة. هو قد شرع في استنباط خيارات القرار من تحليل توجّهات الفعل المعطاة مرة أخرى في الشكل (1-VII). يُنظر: Ibid., pp. 88 ff.

لكنه لم يرجع بعد ذلك إلى هذه التلميحات المحدودة الاستساغة، بل بقي عند إثبات دغمائي: =

بارسونز إلى النماذج النمطية مكانةً هي بطريقة ما ترنسندنتالية: كل توجيه للفعل يجب أن يكون من الممكن تصوّره باعتباره نتيجة قرارات متزامنة بين خمسة بدائل على وجه التحديد، كلّية ولا مفرّ منها.

لا ريب أن الأمر يخلو من أي أثر لاستنباط ترنسندنتالي، ومع ذلك فإن دليل (كاتالوغ) المشاكل المشار إليه ولوحة البدائل المتصلة به يستمدّان بداهة معينة من التباين الذي أدخله تونيز (Tönnies) بين «الجماعة» و«المجتمع» (Gemeinschaft وGesellschaft). إن النماذج النمطية تقوم على الأبعاد التي في نطاقها كانت السوسيولوجيا الأقدم عهدًا قد وصفت الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة، وبالتالي مسارات العقلنة الاجتماعية. وهذا الأمر نبّه إليه بارسونز بنفسه[62]. «الجماعة» و«المجتمع» مصطلحان يشيران إلى أنماط من البنى المجتمعية (Gesellschaftsstrukturen) التي تقابلها على مستوى الأفعال الاجتماعية (sozial) توجيهاتٌ قيمية نمطية. وإن تركيبة الأفضليات بحسب توجيه المجموعة والعاطفية (affectivity)[63] والخصوصية والإسناد والانتشار[64]، تكوّن بالنسبة إلى «الجماعات» تركيبة الأفضليات التي تقابل نموذج اتخاذ القرارات الخاص بـ«المجتمعات»[65]. وتبعًا لذلك، فإن مسارات العقلنة المجتمعية التي جلبت انتباه فيبر، يمكن أن تُفهَم باعتبارها مأسسة مطّردة لتوجيهات القيم، التي تضمن

= «... إن الفاعل ينبغي أن يقوم بسلسلة من الاختيارات قبل أن تأخذ الوضعية معنى معينًا. وعلى الخصوص، وهو ما نؤكّده، ينبغي على الفاعل أن يقوم بخمسة اختيارات ديكوتومية أو ثنائية الانقسام (dichotomous) نوعية قبل أن تأخذ أي وضعية معنى معينًا. وهذه الانقسامات الثنائية الخمسة التي تفصّل بدائل الاختيار تلك هي التي سُمّيت بالمتغيرات النمطية، لأن أي توجّه نوعي (وبالتالي أي فعل) مخصَّص بواسطة نمط من خمسة اختيارات». يُنظر: Ibid., p. 76.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(62) T. Parsons, «On Building Social Systems: A Personal History,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), pp. 41 ff.

(63) (العاطفية) وليس «effectivité» (الفعلية) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

(64) هذه المتوالية من المصطلحات هي بالإنكليزية في النص الألماني: «collectivity orientation, affectivity, particularism, ascription, diffuseness». (المترجم)

(65) هذه الجملة وجد فيها المترجمون بعض العسر وترجموها بتصرّف. يراجع: (Habermas: *Lifeworld and System*, p. 223, and *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

أن الفاعلين (على سبيل المثال في التبادل الاقتصادي) يتّبعون مصالحكم الخاصة (المفهومة جيدًا) ويتّخذون مواقف محايدة من حيث المشاعر ويعطون الأولوية للأنظمة ذات النزعة الكونية ويحكمون على خصومهم الاجتماعيين بحسب مقياس وظائفهم ويخصّصون وضعيات الأفعال تخصيصًا عقلانيًا بمقتضى غاية بحسب وسائل وظروف معينة. وما كان فيبر قد تصوّره باعتباره العقلانية الغائية المُمَأسسة في الفعل الاقتصادي والفعل الإداري، استطاع بارسونز أن يعيد صياغته بمساعد النماذج النمطية.

إن إعادة الصياغة هذه تحمل معها امتيازين، فمن جهة أولى يستطيع بارسونز أن يربط الصلة مع رؤية فيبر بأن نموذجًا نفعانيًا عن الفعل، يعزو (zuschreibt)[66] اتّباعَ المصالح الخاصة الموضّحة صراحة اتّباعًا عقلانيًا بمقتضى غاية، إلى الفاعل في شكل مباشر، ومن ثمّ يضعه على مستوى نفساني، هو ليس نموذجًا كافيًا بالنسبة إلى تفسير الفعل الاقتصادي الرأسمالي. إن التبادل الاقتصادي المضبوط عبر الأسواق لا يمكن أن يتمّ إرساؤه إلا بمقدار ما يتمّ جعلُ نموذج التوجيه الخاص بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، ملزِمًا باعتباره **قيمة ثقافية**، وذلك في شكل مستقلّ عن سمات الشخصية من قبيل الأنانية أو القدرة على النفاذ في الأمور، وحتى باعتباره نموذجًا لاتخاذ القرارات وأن يتمّ وضعُه على أساس إتيقي. ومن جهة أخرى، يستطيع بارسونز أن يتحرّر من الطابع العيني لنمطية الجماعة/ المجتمع وأن يبين بناءً على مثال التوجيهات المهنية الأكاديمية، وخصوصًا الطبية، أن ما طوّره ماكس فيبر، بالاعتماد على المثال الخاص بسلوك المقاول، عن «الفعل المجتمعي»، لا يقدّم إلا واحدًا من بين أنماط عدة من الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة. إن الطبيب الحديث يفعل بطريقة نمطية على نحو كوني ومخصَّص وظيفيًا، مماثِلة لتلك التي يفعل بها رجل الأعمال في الاقتصاد الرأسمالي، لكنه في الوقت ذاته خاضع لقواعد إتيقا مهنية تمنعه من اتّباع مصالحه الاقتصادية الخاصة بكل الوسائل المسموح بها قانونيًا.

---

(66) أو «يُسند»، «ينسب». وهذا المعنى اصطلاحي وليس تعبيرًا عاديًا. وهو معنى ضاع في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 244). (المترجم)

إن المقالات الأولى التي بسط فيها بارسونز هاتيْن الحجّتيْن[67]، تنير السياق الذي نشأت فيه النماذج النمطية[68]. وهنا أصبح واضحًا أن بارسونز، ميز، بشكل دقيق، الوضع الإشكالي وإمكانات القرار البديلة التي يمكن تركيبها في أنماط مختلفة من السلوكات العقلانية بمقتضى غاية والعقلانية بمقتضى قيمة[69] ومن هنا كانت النماذج النمطية مناسبة من أجل وصف البنى المجتمعية وتوجيهات الأفعال تحت زوايا نظر العقلنة. وتكشف المجتمعات الحديثة عن تمايز بنيوي عال في ميادين الفعل، يتطلّب من الفاعلين أن يكونوا قادرين على أن يفرّقوا بين تلكم البدائل الأساسية للقرار عمومًا، وأن يكونوا قادرين إذا اقتضى الأمر على أن يتبنّوا على نحو واعٍ، بالنسبة إلى ميادين الحياة المختلفة، نماذج قرار مضادة، وأن ينتقلوا من تركيبة أفَضليات إلى تركيبة أفضليات مناقضة.

ربما يَبقى إمكان أن نردّ النماذج النمطية إلى الأبعاد التي تميز فهم العالم المنزوع المركز الخاص بالحداثة. وأنا لا أرى في أي حال أي طريق من شأنه أن يمنح آفاقًا أكثر كي نعلّل الادّعاء بأن لوحة النماذج النمطية تكوّن **منظومة**.

مهما يكن من أمرٍ، فإن المرء، بمساعدة النماذج النمطية، يجب أن يكون قادرًا على أن يختبر، كيف يكون من شأن أي قيم ثقافية نشاء أن تهيكل مجال القرار الخاص بالفاعلين وذلك عبر واحدة من التركيبات الممكنة قبليًا من القرارات (Enscheidungen)[70] الأساسية. وفضلًا عن ذلك، يمكن النظر إلى نماذج الأفضلية التي يتمّ وصفها بمساعد النماذج النمطية، باعتبارها النواة البنيوية التي تربط توجيه الفعل ليس بالثقافة الموروثة فحسب، بل أيضًا بالمجتمع والشخصية[71]. إن الفعّالية (Aktivismus)[72] الأداتية التي كان بارسونز على سبيل المثال في

---

(67) T. Parsons, «The Professions and the Social Structure,» in: *Essays in Sociological Theory*, pp. 34 ff., 50 ff.

(68) بالإنكليزية في النص: «pattern-variables». (المترجم)

(69) Ibid., pp. 45 ff.

(70) القرارات/ الخيارات في آن. (المترجم)

(71) Parsons, *Toward a General Theory*, pp. 76 ff.

(72) هي لدى بارسونز نزعة عقلانية ترتكز على المعرفة العلمية والقدرة على الفعل في البيئة المحيطة والسيطرة عليها بتحقيق الانسجام بين الوسائل المستعملة والغايات المستهدفة. وهي صيغة من صيغ النزعة النسكية التي اعتبرها ماكس فيبر أساس نشأتة الرأسمالية. (المترجم)

الأربعينيات والخمسينيات قد استقرأها في توجّهات الفعل لدى رجال الأعمال والأطباء الأميركيين، والتي رآها متعينة عبر القرارات الأساسية من أجل موقف محايد من حيث المشاعر، ونزعة كونية، وتوجيه نحو الإنجازات، وأسلوب معرفي (kognitiv) مستقلّ بحقل معين، مسدّد نحو ما هو خصوصي، ترتسم في الوقت ذاته على ثلاثة مستويات، ونعني بذلك في حوافز الفعل المتجانسة بنيويًا والأدوار المهنية والقيم الثقافية[73].

لكن إذا كانت النماذج النمطية تصف نواة بنيوية مشتركة بين المكوّنات الثلاثة، فإنها لا تستطيع أن تستخدم في الوقت ذاته **من أجل تفسير الفروق النوعية في طرق تأثير الشخصية والمجتمع والثقافة في توجيهات الأفعال**. فمن التمثّل الإجمالي القاضي بأن القرارات العرضية هي مضبوطة بحسب الأفضليات، لا تنتج أي زاوية نظر تمكّن من إقامة تمايز بين الدافع التحفيزي على الفعل والرابط المعياري للفعل وتوجيه الفعل بحسب قيم ثقافية. ومن جديد يصبح جليًا **أن ما ينقص هو نظير آلية التفاهم**.

إن مجال الاختيار، المعدّل عبر نموذج الأفضلية، ليس معبّأً بالأعمال التأويلية للفاعل، إذ لا يسمح النموذج بأي مبادرات، يمكن أن يتمّ البحث بصددها عن الطريقة التي بها تتّحد الموارد المختلفة لعالم الحياة والمهارات المكتسبة والمعايير المعترَف بها والمعرفة الثقافية الموروثة كي تكوّن خزّانًا منه يستمدّ المشاركون في التفاعل توجيهات مشتركة نحو الفعل. إن النماذج النمطية إنما تفيد من أجل التعرّف إلى المكوّنات المتجانسة بنيويًا فحسب، وبالتالي على القطاعات حيث تتراكب (überlappen) المنظومات الثلاث، ويدخل بعضها في بعض في شكل متبادل، أو «تتداخل» (interpenetrieren)[74]. أما كيف تكون الثقافة والمجتمع والشخصية كلًّا متلاحمًا، فهو أمر لا يمكن أن نفسّره من منظور فعلٍ متمثَّل باعتباره نشاطًا غائيًا مضبوطًا بواسطة القيم. هذا المفهوم لا يمنحنا المفهومَ التكميلي عن عالم متقاسَم في شكل بيذاتي. **فإنه من دون مِشبك** (die Klammer)[75]

---

(73) Ibid., p. 78.

(74) هذه العبارة ظهرت في الآن ذاته في: Parsons: *The Social*, and *Toward a General Theory.*

(75) المِشبك في معنى الغرزة التي تربط بين أمرين، أو الوثاق أو حتى القوسين اللذين يحصران مجموعة من العناصر في حيز واحد. (المترجم)

**عالم الحياة المركوز في الفعل التواصلي تنهار الثقافة والمجتمع والشخصية.** وهذا بالذات ما مكّن بارسونز من أن يحوّل هذه الأنظمة الثلاثة إلى منظومات مستقلّة بنفسها، يؤثّر بعضها في بعض بلا توسّط ويدخل بعضها في بعض جزئيًا.

لقد تخلّى بارسونز عن محاولة الاعتماد على **نظرية الفعل** وذلك كي يفسّر فكرة أن القيم الثقافية للمجتمع والشخصية إنما يتمّ دمجُها (einverleibt) من طريق قنوات المأسسة والاستبطان. وبدلًا من ذلك يقفز إلى الصدارة نموذجُ **التداخل المتبادل بين منظومات يتمّ الفصل بينها في شكل تحليلي.**

## (3) في تدقيق مفهوم المنظومة والتنازل عن أولوية نظرية الفعل: القرار الثالث في استراتيجية النظرية

إن تدقيق مفهوم المنظومة، المستعمل إلى حدّ الآن في شكل فضفاض، هو **القرار الثالث الهامّ بالنسبة إلى بناء النظرية،** إذ إلى حدود عام 1951 كان بارسونز قد استخدم مفهوم المنظومة الذي كان شائعًا مع النزعة الوظيفية في نطاق العلوم الاجتماعية، وهو لا ينصّ على أكثر من أن منظومةً ما هي تمثّل كثرة منظّمة من العناصر، وتتّبع النزعة نحو الحفاظ على بقاء البنى في كل مرة. وحالات المنظومة كان يجب أن يتمّ تحليلها تحت زاوية النظر المتعلقة بما إذا كانت هي تلبّي وظائف معينة من أجل الحفاظ على بنى المنظومة، وبأي طريقة. وكانت «البنية» و«الوظيفة» بمنزلة المفهوميْن المركزيين. وفي مساهمته التي أعدّها صحبة شيلس (Shils) في شأن «النظرية العامة للفعل»، كان بارسونز قد أجرى على هذه الوظيفانية البنيوية (Strukturfunktionalismus)[76] مراجعات أولى، أو بالأحرى جدُّ خفية، ومنذئذ هو أخذ يخصّص منظومات الفعل بمساعدة المفاهيم الأساسية للنظرية العامة للمنظومات. بيد أن ما هو حاسم هو فكرةُ أن المنظومات ينبغي أن تؤمّن بقاءها أو استمرارها تحت الظروف الخاصة ببيئة متغيرة ومركّبة في شكل فائق (überkomplex)، أي بيئة مراقَبة دومًا في جزء منها فحسب. إن نموذج الكيان العضوي الحافظ لنفسه بنفسه، الواسع التأثير منذ زمن طويل، يشير

---

(76) على «النزعة الوظيفية البنيوية» وليس على «مفهومه عن المنظومة» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 225). (المترجم)

إلى هذه الصياغة: منظومات محكومة ذاتيًا تحافظ على حدودها ضدّ بيئة فائقة التركيب. وما كان قد تمّ فهمُه سابقًا باعتباره محافظة على توازن ما، أخذ بارسونز يتصوّره الآن في معنى المحافظة على الحدود(77). وفي مكان وظيفية البنية (الأنثروبولوجية - الثقافية) تبرز الآن وظيفية المنظومة (البيوسيبرانية). وبالنسبة إلى هذه الأخيرة لم تعد مفاهيم «الوظيفة» و«البنية» موجودة على المستوى نفسه، بل إن المقتضيات (Imperative) الوظيفية التي من شأن منظومة حافظة للحدود (grenzerhaltend) صارت على الأرجح متحقّقة سواء عبر البنى أو عبر المسارات، فإن البنى والمسارات إنما تكوّن إذا اقتضت الحال معادلات وظيفية بعضها بالنسبة إلى بعض(78).

هذا المفهوم الأكثر دقّة، مع ذلك، لا يتسنّى في بادئ الأمر تطبيقُه إلا على «المجتمع» و«الشخصية»، في حين أن منظومة الدلالات الثقافية القابلة للتوارث، الطافية بحرية على نحو أصيل، هي تمثّل بالمعنى الأعمّ مركّبًا مضبوطًا في شكل «نحوي» - هي على الأكثر «منظومة» في معنى البنيوية من سوسور إلى ليفي شتراوس. وعندما يتكلّم بارسونز على بنية تراث ما، أو بنية منظومة قيم ثقافية ما، فهو يقصد نظام العلاقات الداخلية بين المكوّنات الدلالية، وليس ذلك النظام الذي يوجد في العلاقات الخارجية أي الوظيفية، بين الأجزاء الإمبيريقية التي تكوّن كلًّا منظّمًا. بذلك هو يميز بين المعنى المنطقي لـ «إدماج» الروابط الدلالية والمعنى الإمبيريقي لـ «إدماج» المنظومات الحافظة للحدود(79). إن انسجام (Kohärenz) الهياكل (Gebilden) الرمزية المنتَجة وفقًا لقواعد ينبغي أن يتمّ الحكم عليه من جوانب الصلاحية، أما انسجامُ منظومةٍ واقعة تحت تأثيرات البيئة المحيطة بها فينبغي الحكم عليه من زاوية الحفاظ على البقاء والاستمرار. وعبارة «**إدماج**» يحتفظ بها بارسونز للإشارة إلى الروابط الإمبيريقية بين مكوّنات

---

(77) «إن هذه هي النزعة نحو الإبقاء على التوازن... في نطاق بعض الحدود (boundaries) الخاصة بالبيئة المحيطة - حدود هي ليست مفروضة من خارج، بل هي محفوظة ذاتيًا (self-maintained) عبر خصائص المتغيرات المقوّمة بوصفها تعمل داخل المنظومة». Parsons, *Toward a General Theory*, p. 108.

(78) T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 35.

(79) Parsons, *The Social*, p. 15.

المنظومة، أما انسجام الروابط الدلالية فهو يفهمه باعتباره «**تماسكًا**» (Konsistenz): «... إن المنظومات الثقافية هي منظومات رمزية حيث تمتلك المكوّنات علاقات منطقية أو معنوية (meaningful) أكثر منها علاقات وظيفية الواحدة مع الأخرى. وبالتالي، فإن المقتضيات المميزة للفئتين الاثنتين من المنظومات مختلفة، ففي منظومات الفعل تكون المقتضيات التي تفرض تكييفات معينة على المكوّنات ناتجة عن الإمكانات الإمبيريقية أو عن ضرورات التعايش التي نشير إليها بوصفها **نقصًا** (scarcity)[80]، وعن خصائص **الفاعل من حيث هو كيان عضوي**، أما في المنظومات الثقافية فإن المقتضيات الداخلية هي مستقلّة عن قابليات التلاؤم أو عدم التلاؤم التي يفرضها التعايش، إذ في المنظومات الثقافية تكون الميزة النسقية (systematic) هي الانسجام، أما مكوّنات المنظومة الثقافية فهي إما **متماسكة منطقيًا وإما متلائمة معنويًا**»[81].

لكن ما إنْ تدخل القيم الثقافية، من طريق التجسّد في منظومات أفعال، في ارتباط مع المواقف المصلحية (Interessenlagen) أو الحوافز، حتى تغير من منزلتها: فهي تتحوّل بذلك إلى أجزاء تشتغل داخل منظومات أفعال قابلة للتعرّف إليها في شكل إمبيريقي. أما خلفية هذا التفكير فهي النزعة المثنوية في نظرية القيم التي وضعها ريكرت وفيبر. إن القيم تنتمي إلى دائرة الصلاحية، وهي لا تكتسب منزلة إمبيريقية إلا من جهة ما تدخل في علاقة مع الوقائع، ويتمّ تحقيقها الفعلي بوصفها قيمًا في موضوعات ثقافية. ومن هنا، أتى بارسونز إلى إضفاء خصائص منظوماتية على الواقع الاجتماعي - الثقافي، ولهذا السبب يحدّد دوائر الصلاحية والوجود (Existenz) بطريقة مغايرة شيئًا ما لتلك التي يحدّد بها الدوائر التي تتعلّق بمجرّد الكينونة (Sein) أو مجرّد الاشتغال: «إذ لا 'تشتغل' منظومة ثقافية ما إلا بوصفها جزءًا من منظومة فعل عينية، هي 'كائنة' (Ist) فحسب»[82].

---

(80) نقص في معنى شحّ أو ندرة في المؤن.

(81) Parsons, *Toward a General Theory*, p. 173.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(82) Parsons, *The Social*, p. 17.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

إن الاستخدام المزدوج لمفهوم المنظومة هو أمارة تميز الربط المتضارب الذي صنعه بارسونز بين تصوّر (Konzept) فيبر عن تحقيق القيم ومفهوم (Begriff) المنظومة الحافظة للحدود المستعار من السيبرانية. وإن المكانة الخاصة التي تأخذها الثقافة في مقابل منظومات الفعل الإمبيريقية تمنح بارسونز إمكان استقدام المثنوية الكانطية الجديدة بين القيم والوقائع وإدخالها في صلب وظيفية المنظومات. وهذا الحاجز من جهة نظرية القيم من شأنه أن يفصل وظيفية المنظومات لدى بارسونز عن مثيلتها لدى لومان. وإن استمرار المنظومة هو في كل مرة معرَّف عبر مجموعة من القيم الثقافية، مجموعة متجسّدة في الأنظمة المؤسّساتية للمجتمع أو مترسّخة في القاعدة التحفيزية للشخصية. ولأن هذه القيم هي مستعارة من المنظومة الثقافية **ولأن هذه تنتمي**، إذا قلنا ذلك باختصار، **إلى دائرة أخرى غير دائرة الصراع على الوجود** (Dasein)، فهي تطلق قوّة معرِّفة للاستمرار (bestanddefinierend) تتعارض مع الأمر الأعلى للمنظومة، والقاضي بالتخلّي عن أي أحوال (Bestände) نشاء من أجل الحفاظ على البقاء.

ذلك أمر ينكشف خلال المشكلين الأساسيين الاثنين اللذيْن ينبغي على المجتمعات والشخصيات أن تحلّهما، ما إنْ يتمّ فهمها باعتبارها منظومات حافظة للحدود مهيكَلة في شكل ثقافي: من جهة أولى، ينبغي عليها أن تلبّي الأوامر الوظيفية التي تنتج من تقييدات البيئة المحيطة بالمنظومة، ومن جهة أخرى، ينبغي عليها أن تُدمج النماذج التي تعرّف البقاء، التي يتمّ الحصول عليها عبر مأسسة أو استبطان القيم، وأن تحافظ عليها. إن بارسونز يفصل بين المهمّتين الاثنتين، المتعلّقتين بحراسة (bewahren) سلامة منظومة الفعل من خارج ومن داخل، أما الوظائف الأساسية ذات الصلة فهو يعالجها تحت شعار «الإعانة»[83] و«الإدماج»[84]. تمتدّ المحاصصة إلى وظائف التكيف وبلوغ الأهداف وإلى المشتريات والتعبئة والتوزيع والاستخدام الفعلي لموارد نادرة، وفي هذا السياق لا يكفّ بارسونز عن الإشارة إلى التقييدات المتعلقة بالزمان والمكان والمعطيات (Gegebenheiten) الطبيعية كما إلى التحديدات الناجمة عن الطبيعة العضوية للإنسان. إن حلّ مشاكل الإعانة بالمعنى الأعمّ هذه تصلح من أجل **«الإدماج الوظيفي»**

---

(83) في معنى تعيين «مخصّصات» عائلية أو حصص أو أنحاء من الإعانة. (المترجم)

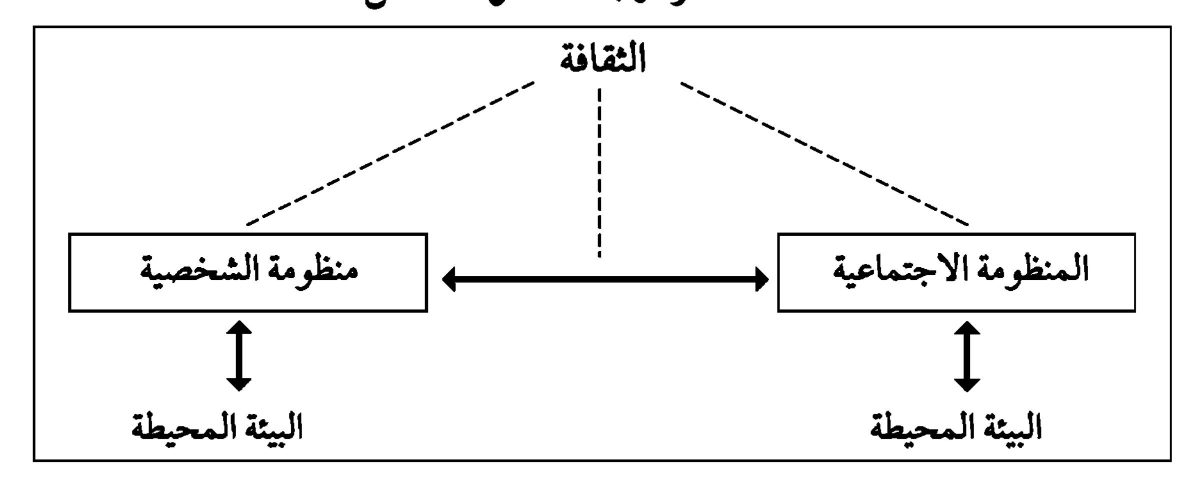
(84) Ibid., pp. 114 ff.

لمنظومة الفعل، وعنه يميز بارسونز بعناية شديدة معنى «**الإدماج الاجتماعي**»[85]، وهذا الأخير يمتدّ إلى وظائف الحفاظ على القيم الثقافية المتجسّدة (Einverleibt) في منظومة الفعل وإدماجها. إن الإدماج الاجتماعي هو لا ينقاس بالمقتضيات الوظيفية، التي تنجم عن علاقة منظومة ما ببيئتها المحيطة، بل بمتطلّبات التماسك التي تتأتّى من العلاقات الداخلية التي هي في العادة علاقات دلالية، داخل منظومة قيم ثقافية. ومن حيث هما **منظومتان حافظتان للحدود** يمتثل المجتمع والشخصية لمقتضيات ناجمة عن علاقة-المنظومة-بالبيئة-المحيطة، ولكن من حيث ما هما **منظومتَا فعلٍ مهيكَلتان في شكل ثقافي**، يخضعان في الوقت ذاته إلى متطلّبات التماسك التي تنجم عن تبعية نماذج القيم المُمأسَسة أو المستبطَنة لثقافة الممانعة (Eigensinn Kultur)[86].

إذا ما اخترنا سهامًا للإشارة إلى العلاقات الخارجية بين المنظومة والبيئة المحيطة التي تتميز بميل نحو التعقّد، وخطوطًا متقطّعة للإشارة إلى العلاقات الداخلية، التي بها تتقوّم التماثلات البنيوية، فإنه يمكننا أن نرتسم العلاقة المزدوجة لمنظومة الفعل مع البيئة المحيطة والثقافة على النحو الآتي:

**الشكل (VII-2)**

**العلاقة المزدوجة لمنظومة الفعل**




(85) Parsons, *Toward a General Theory*, pp. 107 ff.

(86) في معنى العناد أو التعنّت ولكن بناء على الحسّ الذاتي أو الإحساس بالذات في مقابل قوة قاهرة لا يمكن دحرها أو مقاومتها بل فقط الصمود الذاتي الداخلي أمامها. وهي تعني أيضًا حسّ الخصوصية والاستقلال والعصيان الخفي. (المترجم)

يعاني هذا البناء مزجًا غير واضح بين أجهزة مفهومية كبرى، وراءها يوجد براديغمان اثنان مختلفان. إن المنظومة الثقافية هي نوع من البدل عن التصوّر المفقود عن عالم الحياة، ولهذا تأخذ المنزلة الملتبسة لعالم محيطٍ **ملحق** بمنظومة الأفعال وفي الوقت ذاته **داخلي** فيها، وهو مع ذلك محروم من الخصائص الإمبيريقية لعالم محيط بالمنظومة. إن عدم استقرار البناء إنما ينكشف متى ما بحث المرء في الطريقة التي بها تتنافس المتطلّبات التي تكون منظومات الفعل معرَّضة لها في كل مرة من جهة الثقافة والعالم المحيط، بعضها مع بعض، وكيف يتمّ تحقيق التناغم بينها. يفهم بارسونز بنى منظومةِ أفعال معينة ومساراتها باعتبارها تسوية متجدّدة على الدوام بين مقتضيات الإدماج الوظيفي والاجتماعي، كما لا تزال تسمّى هنا، والتي ينبغي استيفاؤها في شكل متزامن: «إن الإدماج، سواء في نطاق منظومة قيم فردية أو في نطاق منظومة القيم السائدة في مجتمع ما، إنما هو تسوية بين المقتضيات الوظيفية للوضعية ونماذج التوجيه القيمي للمجتمع المهيمنة. كل مجتمع هو بالضرورة مخترَق بهكذا تسويات»[87]. وقد نقل بارسونز مفهوم التحقيق الفعلي للقيم الذي تأسّس عليه تصوّر فيبر للنظام المشروع، إلى المنظومة المسيَرة ذاتيًا. وهو يدقّق سيرورة مأسسة/ أو استبطان القيم من زاوية نظر إقامة تسوية بين متطلّبات تماسك الثقافة، من جهة، وضغط المقتضيات الوظيفية، من جهة أخرى.

التسويات بدورها يمكن أن يُنظَر إليها من جانبين، فمن زاوية المنظومة الثقافية، يتعلق الأمر عند مأسسة/ أو استبطان القيم، بتخصيص الدلالات الكلّية، التي هي في بادئ الأمر غير مقيدة بسياق ما، لوضعيات فعل نمطية، ففي المعايير والأدوار أو في بنى «الأنا الأعلى» وحوافز الفعل فقدت القيمُ دلالتها المعمَّمة، وارتبطت بسياقات محصورة وتمايزت في دلالات خاصة بوضعيات نمطية. أما من زاوية العالم المحيط الفائق التعقيد، الذي يجبر منظومة الفعل على ردات فعل من أجل التأقلم، فإن الأمر لا يتعلق، عند مأسسة/ أو استبطان القيم، بالعمل التفصيلي (das Kleinarbeiten) على الدلالات المعمّمة، وإنما بالترسيخ الإمبيريقي للدلالات المصمّمة بحسب الوضعيات. إن الانتظارات السلوكية النوعية إنما يتمّ تثبيتها في آليات مراقبة اجتماعية ونفسانية (intrapsychisch)، أي مفروضة بواسطة العقوبات.

---

(87) Ibid., p. 203.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

بذلك يتميز مجال إقامة التسويات بأن الإدماج الكامل هو حالة قصوى نادرًا ما يتمّ بلوغها أو لا يتمّ أبدًا. وينبغي على المجتمعات المعقّدة على وجه الخصوص أن تتلقّف (auffangen) النزاعات الدائمة التي تطرأ بين متطلّبات التماسك والمقتضيات الوظيفية، وأن تجعلها غير ضارة وأن تتركها غير محسومة. على سبيل المثال إن درجة المأسسة/ أو الاستبطان هي تتفاوت بين ميادين الفعل المختلفة. وثمّة منهج آخر يتمثّل في التفرقة بين ميادين الفعل، حيث تهيمن نماذج قيم متنازعة، الواحد عن الآخر[88]. لكن النزاعات التي هي أكثر أهمّية هي تلك التي تكون من الاتّساع بحيث لم يعد يمكن كبحها **بالطرائق العادية.**

يحيل بارسونز هنا على أحداث تاريخية وعلى تغيرات فلكية (Konstellationsänderungen) مفاجئة، تدخل على نحو **عنيد** (hartnäckig) في تناقض مع متطلّبات تماسك منظومة القيم الثقافية، وبهذا المعنى تمثّل «وقائع إشكالية»: «إن الوقائع الإشكالية بالمعنى الحالي هي تلك التي يتحتّم علينا وظيفيًا أن نواجهها والتي تفرض ردات فعل ذات استتباعات قيمية غير متلائمة مع منظومة القيم السائدة»[89]. وإن نزاعات كهذه تستدعي إلى الصدارة آليات لا تنقذ إدماج منظومة الفعل إلا **على حساب الباثولوجيات** الاجتماعية أو الفردية: «حيثما يوجد هذا النظام من التوتّر (strain)[90]، فإن التسوية (accomodation) سوف تكون ميسَّرة في أكثر الأحيان من طريق 'العقلنة' أو 'التعتيم' الأيديولوجي على النزاع. وهذا الأمر من شأنه أن يحدّ من الوعي بوجود نزاع ما وامتداده وتفرّعاته. إن آليات الشخصية وآليات المراقبة الاجتماعية في المنظومة الاجتماعية إنما تعمل في مناطق التوتّر هذه من أجل وضع المنظومة في حالة توازن. وإن عدم القدرة على إعادة إرساء هكذا توازن إنما يمثّل مصدرًا للتغيير»[91]، إن الآليات

(88) Ibid., pp. 174, 178.

(89) Ibid., pp. 173, Fn. 14.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(90) في معنى الإنهاك أو الإجهاد. (المترجم)

(91) Ibid., p. 174.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

التي **تزيح** نزاعًا حاليًا خارج ميدان تأويلات الوضعية وتوجّهات الفعل وتغطّيه بالأوهام، إنما لها تأثيرات جانبية باثولوجية. إنها تقود إلى حلول هي بطول المدة غير صلبة، لكنها بصورة موقتة هي تضمن **إدماجًا** لمنظومة الفعل مهما كان **إكراهيًا**.

استخدم بارسونز النموذج الذي طوّره التحليل النفسي عن تحويل (Verarbeitung) النزاعات الغريزية تحويلًا غير واع ومنشئًا للأعراض (symptombildend). بيد أنه بالاستناد إلى باثولوجيات كهذه في المجتمع والشخصية إنما تنكشف هشاشة البناء المثنوي (dualistisch) لمنظومة الفعل. فمن جهة أولى، هذا البناء بالتحديد هو الذي جعل بارسونز يصطدم بالأشكال المرضية لتحويل النزاعات، بيد أنه من جهة أخرى، ليس واضحًا، بأي وجهٍ استطاع إيواء هذه الظواهر في بنائه.

اصطدم بارسونز **بالحالات القصوى من التحويل الوهمي للنزاعات**، لأن ما يعبّر عن نفسه فيها هو مقاومةٌ متأتّية من الممانعة الثقافية (der kulturelle Eigensinn)، وذلك ضدّ المقتضيات الوظيفية لضمان البقاء. وإذا كانت المقتضيات الوظيفية تتمتّع بأولوّية غير مشروطة، فإنه سوف ينبغي أن يكون من الممكن أن تتمّ مراجعة أي أحوال نشاء وذلك من أجل الحفاظ على البقاء. منظومات كهذه **فائقة الاستقرار** تحافظ على نفسها من خلال التغييرات التي منها من حيث الأساس **لا يُستبعَد** أي مكوّن من مكوّنات المنظومة. هي لا تسمح أبدًا بالأشكال المرضية للاستقرار. وبالانطلاق من علاقة-المنظومة-و-العالم المحيط وحدها، لا يمكن حقًّا أن نظفر بأي وجهة نظر، فتحتها يمكن أن يكون كلامٌ على التأثيرات المرضية الجانبية أو الأعراض. هذا لن يكون ممكنًا إلا عندما تكون هويةُ منظومة الفعل مرتبطة عبر تعريفات البقاء بدائرة قيم يمكن أن تعارض ضغط التأقلم الذي يمارسه عالم محيط فائق التعقيد وترفع ضدّه مقتضيات «خاصة». بهذه الطريقة خصّص بارسونز الثقافةَ، إنها تقدّم نفسها من خلال ادّعاءات الصلاحية التي تطيع مناويل **أخرى** غير تلك (als denen) التي تخصّ تأقلمًا ناجحًا للمنظومات مع عالمها المحيط. إن المشاكل التي ينبغي أن تتمّ معالجتها في حقل العلاقات **الداخلية** بين التعابير الرمزية لا يمكن أن تتمّ السيطرة عليها بواسطة حلول لمشاكل في حقل العلاقات **الخارجية**.

تستفيد الأشكال المرضية لتحويل النزاع من الوضع الخاص القاضي بأن الممانعة الثقافية ليست شيئًا لا يمكن اختراقه، ففي دائرة ادّعاءات الصلاحية، وهنا فقط، يمكن أن تطرأ ظواهر الخداع وخداع النفس. إن استقرار منظومات الفعل هو في هذه الحالات مصحوب بأعراض مرضية (Symptomen)، وهذه يمكن أن تُفهَم بوصفها **ثمنًا مقابل الانتهاك الموضوعي لادّعاءات الصلاحية** التي تظهر وقد تمّ **تسديدها** (eingelöst)[92] **ذاتيًا**، أي من منظور المشاركين. إن الأعراض هي ضريبة على الخدائع التي بها تمّ شراء الاستقرار. والتأثيرات الجانبية الأعراضية (symptomatisch) يتمّ الإحساس بها في شكل مرضي لأنها تعبّر عن الثأر الذي تأخذه الممانعة الثقافية من منظومة الفعل بسبب تضليل تمّ التعرّض له تحت ضغط المقتضيات الوظيفية. والتضليل هو ضرب يتمّ فيه الالتفاف على مطالب العقلانية التي تعرب عن نفسها في الممانعة الثقافية، أي يتمّ **تجاهلها في شكل خفي**. إذا كان هذا هو الحدس الذي جعل مفهومًا لنا لماذا اصطدم بارسونز بظواهر تحويل النزاع المكوّن للأعراض، فإن ما ينكشف عند تحليل هذه الظواهر هو لبسُ بناءٍ يؤوّل المنظومات الحافظة للحدود بوسائل نظرية الثقافة التي وضعها الكانطيون الجدد.

إن ما يعرض لنا حقًّا هو السؤال، كيف يمكن لثقافة، تتعالى (transzendiert) بطريقة معينة على المجتمع والشخصية، من دون أن تستطيع التأثير فيهما على النحو الذي يفعله عالم محيط فائق التعقيد، أن تقوّي ادّعاءات الصلاحية المستعارة منها وأن تمنحها الوقائعية (Faktizität) والنجاعة. إذا كانت متطلبات تماسك الثقافة لا تصل إمبيريقيًا إلى النجاعة، فإنه يمكن أن يتمّ ضمان إدماج منظومات الفعل من طريق استيفاء لادّعاءات الصلاحية، مهما كان وهمّيًا، وذلك من دون مجازفة أو تأثيرات جانبية. وبحسب بارسونز يجب على وقائعية ادّعاءات الصلاحية أن تدين بنفسها إلى الجزاءات الخارجية والباطنية، التي بها ترتبط القيم الممأسَسة/ المستبطَنة. بيد أنه من العسير أن نرى لماذا يوجد مركّبٌ من القيم، صار يسيء أداء وظيفته، ومنتجًا للنزاعات، ويجب ألا يتمّ سحبُه (einziehen)[93] تحت ضغط مقتضيات الحفاظ على بقاء منظومة مهدّدة من طرف العالم المحيط بها، وذلك لمصلحة مركّب قيمٍ أكثر أداء بوظيفته ومن جديد مقرون بجزاءات. أي حواجز

(92) في معنى تسديد الأجر أو الإيفاء به أو خلاصه. (المترجم)

(93) في معنى «konfiszieren». (المترجم)

باطنية بإمكان بارسونز أن يذكرها ضدّ إجراء تغيير في القيم، دعت إليه العلاقات المتغيرة بين المنظومة والعالم المحيط بها. إذا كانت النماذج النمطية ليس لها سوى المعنى الأكثر أوّلية، المتمثّل في أن تجعل الثقافات المختلفة متصوَّرة بوصفها تركيبات (Kombinationen) مختلفة من نماذج القرار نفسها، وإذا كانت لا تشير أيضًا إلى بنية من شأنها أن تُخضع تغير نماذج القرار هذه لتقييدات داخلية، فإن بارسونز لا يتوفر على أي أدوات نظرية بها قد يستطيع أن يفسّر **مقاومةَ النماذج التي تضعها ثقافة الممانعة ضدّ المقتضيات الوظيفية.** وعلى الضدّ من ذلك، فإن تحويل النزاعات الحاملة للمرض (pathogene) بين متطلبات الإدماج الاجتماعي والإدماج الوظيفي يمكن أن نجعله قابلًا للفهم بمساعدة تصوّر عن المجتمع من درجتين، يربط بين عالم الحياة والمنظومة.

من خلال مفهوم عالم الحياة، سوف تكون دائرة ادّعاءات الصلاحية التي هي بحسب بارسونز مستوطنة في حقل متعال من المضامين الدلالية المحلّقة في جوّ الثقافة، مُدرَجة رأسًا داخل سياقات إمبيريقية للفعل، يمكن التعرّف إليها في المكان والزمان. فإذا ما طرحنا، كما هو مفروض، تكوّن الإجماع بوصفه آلية لتنسيق الأفعال، وقبلنا فضلًا عن ذلك بأن البنى الرمزية لعالم الحياة هي من جهتها تتوالد عبر وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم، فإن الممانعة (der Eigensinn) الصادرة عن دوائر القيم الثقافية قد باتت منصهرة في صلب القاعدة التي تقوم عليها صلاحية الكلام ومن ثمّ في صلب آلية توالد سياقات الفعل التواصلي. وإذا كانت ادّعاءات الصلاحية هي بوجه ما تؤدّي وظيفتها باعتبارها أدوارًا، عبرها يجري تكوّن الإجماع وبالتالي التوالد الرمزي لعالم الحياة، فإنه يتمّ تنزيلها، بقطع النظر عن مضمونها المعياري، بوصفها وقائع اجتماعية، ومن ثمّ فإن وقائعيتها لم تعد تحتاج إلى أي تعليل. وتبعًا لهذا التصوّر، فإن الثقافة هي أيضًا، بالاشتراك مع المجتمع والشخصية، جزءٌ مكوّن لعالم الحياة، لا تبرز أمام المكوّنات الأخرى باعتبارها شيئًا متعاليًا. وبذلك، فإن الثنائية الحادة بين مطالب الثقافة ومقتضيات البقاء على قيد الحياة لا تضمحلّ في شكل كامل. لكنها تأخذ هيئة أخرى، عندما يطوّر المرء تصوّر المنظومة انطلاقًا من مفهوم عالم الحياة ولا يُلبسه (überstülpt) **من دون توسّط** لتصوّر الفعل. هذه الاستراتيجية المفهومية البديلة أودّ أن أميز ملامحها في شكل مختصر.

على مستوى التفاعلات البسيطة يكون الفاعلون خاضعين عند تنفيذ خطط

الفعل لتقييدات زمانية ومكانية ومادّية، تفرضها الوضعية في كل مرة. فإن عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية إنما يوجد تحت تقييدات مماثلة. كل عالم حياة يوجد عبر حامله المادّي في تبادل مع **محيط** (Umgebung) ما، هو متشكّل عبر إيكولوجيا (Ökologie)[94] الطبيعة الخارجية والكيانات العضوية لأفرادها والبنى الخاصة بعوالم الحياة الأجنبية عنها. وإن **وضعية الفعل** وليس **العالم المحيط بمنظومة ما** هي التي تمنح النموذج اللازم بالنسبة إلى **المحيطِ الدائر بعالمِ حياةٍ اجتماعي - ثقافي معين**. ومن خلال حامله المادّي يوجد عالم الحياة تحت الظروف العارضة التي تظهر من منظور المنتمين إليها بوصفها عقبات أمام تحقيق خطط الفعل أكثر منها تقييدات من أجل ضبط النفس. هذا الحامل ينبغي أن تتمّ صيانته من طريق العمل الاجتماعي بالاستفادة من الموارد النادرة، أما المهمات ذات الصلة فإن بارسونز وصفها باعتبارها مشاكل تتعلق بالإعانات الاجتماعية (Allokationsprobleme)[95]. وفي حين أن ما هو مفيد (relevant)[96] بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة إنما هو **جانب التفاهم**، فإن **جانب النشاط الغائي** (Zwecktätigkeit)[97] هو ما هو مهم بالنسبة إلى إعادة الإنتاج المادي. وهذه تتمّ عبر وسط التدخّلات الهادفة داخل العالم الموضوعي.

بلا ريب، إن إعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة هي لا تتقلّص، حتى في الحالات القصوى، إلى ذلك النوع من الأبعاد واضحة المعالم بحيث إنه يجوز أن يتمّ تمثّلها باعتبارها نتيجة عمل مشترك جماعي. وفي العادة هي تتمّ بوصفها أداء لوظائف كامنة، **ممتدّة إلى ما هو أبعد من توجيهات الفعل** لدى المشاركين. وبمقدار ما أن التأثيرات المتفرقة للأفعال التعاونية هي تلبّي مقتضيات الحفاظ على الحامل المادّي، فإن سياقات الفعل هذه يمكن أن يتمّ تحقيق استقرارها وظيفيًا، أي عبر إعادة تسجيل تأثيراتها الوظيفية الجانبية. هذا ما قصده بارسونز من خلال الإدماج «الوظيفي» في مقابل الإدماج «الاجتماعي».

---

(94) النظام البيئي. (المترجم)

(95) محاصصة أو مخصّصات اجتماعية. (المترجم)

(96) في معنى المصطلح في تحليل الخطاب. (المترجم)

(97) النشاط الغائي، وليس «العقلانية الغائية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 254). (المترجم)

تدعونا هذه التأمّلات التي لا تزال تتحرّك داخل براديغم عالم الحياة، إلى تغيير في المنهج والمنظور المفهومي، ولا سيما إلى **تصوّر مموضِع لعالم الحياة باعتباره منظومة**. وبمقدار ما أن إعادة الإنتاج المادية هي مأخوذة في الاعتبار، فإن الأمر لا يتعلّق بالبنى الرمزية لعالم الحياة ذاته، بل بمسارات تبادل عالم الحياة مع محيطه فحسب، تلك التي عليها بحسب تعريفاتنا يتوقّف بقاءُ الحامل المادّي. وبالنظر إلى «مسارات التبادل المادي» (ماركس)، من المستحسن أن تتمّ **موضعةُ** (vergegenständlichen) عالم الحياة باعتباره منظومة حافظة للحدود، وذلك لأن الروابط الوظيفية التي تكون مفيدة هي تلك التي لا يمكن أن تنفتح في شكل كاف من طريق المعرفة الحدسية للسياقات الخاصة بعالم الحياة، إذ إن مقتضيات البقاء على قيد الحياة تتطلّب إدماجًا وظيفيًا لعالم الحياة، يخترق البنى الرمزية لعالم الحياة ولهذا السبب لا يمكن أن يتمّ إدراكه دفعة واحدة ومن دون مقدّمات من منظور المشاركين، بل على الأرجح توجب التحليل المضاد لما هو حدسي من وجهة نظر ملاحظ مُمَوْضِع لعالم الحياة.

انطلاقًا من هذه **الرؤية المنهجية** صار ممكنًا انفصالُ الجانبين اللذيْن تحتهما يمكن أن يتمّ تناول (thematisiert)[98] المشاكل المتعلّقة بإدماجٍ مجتمعٍ ما. وفي حين أن **الإدماج الاجتماعي** يقدّم نفسه باعتباره جزءًا من إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة، تلك التي تنبني من خلال إعادة إنتاج روابطها العضوية (أو التضامنية) على التقاليد الثقافية وسيرورات التنشئة الاجتماعية، فإن **الإدماج الوظيفي** هو مرادف في دلالته لإعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، والتي يمكن تصوّرها باعتبارها نحوًا من الحفاظ على المنظومة. إن الانتقال من حقل إشكالي إلى آخر هو مرتبط بإجراء تغيير في الموقف المنهجي والجهاز المفهومي. إن الإدماج الوظيفي لا يمكن أن تتمّ بلورته في شكل مناسب تحت هدي تحليلٍ لعالم الحياة يأخذ منطلقه من منظور داخلي، فهو لا يأتي إلى مرمى النظر إلا عندما يكونُ عالم الحياة قد تمّت موضعتُه، وذلك يعني قدّ تمّ تمثّله في ضوء موقف مُمَوْضِع بوصفه منظومة حافظة للحدود. وبذلك فإن نموذج المنظومات ليس مجرّد حادث مصطنع (ein Artefakt).

(98) يمكن اتّخاذها موضوعًا للبحث. (المترجم)

إن تغيير الموقف هو على الأرجح ناتج من استحضار (Vergegenwärtigung)[99] متفكّر للحدود، لـ «محدودية» (Limitationalität)[100] تصوّر عالم الحياة، والذي لا يمكن، لأسباب تأويلية، أن يتمّ **تخطّيه** أو القفز عليه. إن الوظائف الكامنة للأفعال إنما تستوجب مفهومًا يتعلق بسياق منظوماتي ممتدّ إلى ما أبعد من الشبكة التواصلية لتوجيهات الفعل.

إذا ما كان المرء واضحًا حول هذه الخطوة المنهجية، فإن الباثولوجيات الاجتماعية والفردية التي لم يتمّ استيعابُها في شكل مناسب في بناء بارسونز، لم تعد لِتُثير أي صعوبات. إن الحدس الذي قاد بارسونز في أدلّته على النزاعات المتسبّبة في الأعراض المرضية، يمكن أن يجد تفسيره من دون مشقّة في تصوّر المجتمع بوصفه رابطةَ أفعالٍ مستقرّةً منظوماتيًا لمجموعات مندمجة اجتماعيًا. وإن الوظائف التي تضطلع بها حقول الفعل المختلفة في عالم حياة متمايز من أجل الحفاظ على الحامل المادّي، إنما تظلّ على العموم كامنة - إنها ليست حاضرة في توجيهات الفاعلين المشاركين باعتبارها غايات. والحالة الخاصة، التي كانت أمام عيني بارسونز، هي بذلك تحدث **إذا كانت هذه الوظائف لا تصبح جلية إلا تحت تهديد الإدماج الاجتماعي لهذه الحقول من الفعل.**

يمكن المرء، مع بارسونز، أن يتصوّر إدماجَ مجتمع ما باعتباره تجديدًا مستمرًّا لتسويةٍ تقع بين سلسلتين من المقتضيات (Imperativen). إن شروط الإدماج الاجتماعي لعالم الحياة هي معرَّفة بالاستناد إلى قاعدة الصلاحية الخاصة بمسارات التفاهم التي تنسّق بين الأفعال، وذلك في صلة مع بنى صورة العالم المهيمنة في كل مرة، أما شروط الإدماج الوظيفي للمجتمع فهي محدّدة عبر علاقات عالم الحياة الذي تمّت موضعتُه بوصفه منظومة، مع عالم محيط متحكَّم فيه في شكل جزئي فحسب. هكذا إذا كان البلوغ إلى تسوية بين ادّعاءات

---

(99) استحضار وليس «وعيًا» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 255). والذي يتبع هنا المترجم الإنكليزي (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 233). (المترجم)

(100) هذا المصطلح يعود إلى نيكلاس لومان، عرضه في الفصل 6 من كتابه **علم المجتمع**، وهو يتلخص في هذه الصيغة: «نحن لا يمكننا أن نرى أنا لا نرى ما لا نراه»، ينظر: N. Luhmann, *Die Wissenschaft der* Gesellschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990), pp. 391-397, 401 ff. (المترجم)

الصلاحية الداخلية والمقتضيات الخارجية للبقاء على قيد الحياة أمرًا لا يمكن أن يتمّ إلا مقابل ثمن هو مأسسة/ أو استبطان توجيهات القيم التي لا توجد في تناغم مع الوظائف الوقائعية (tatsächlich) لتوجيهات الفعل المقابلة لها، فإن التسوية لا تصمد إلا طالما بقيت هذه الوظائف في حالة كمون. وفي هذه الظروف ينبغي على الطابع الوهمي لتحقيق ادّعاءات الصلاحية تلك التي تحمل إجماعًا قيميًا، وتجعل الإدماج الاجتماعي ممكنًا، ألا ينكشف للعيان. يحتاج الأمر إلى تقييد نسقي للتواصل، حتى يمكن أن يصبح المظهر الخادع (der Schein) لادّعاءات الصلاحية المتحقّقة عنفًا موضوعيًا. إن وقائعية ادّعاءات الصلاحية التي من دونها لا تتوطّد القناعات، حتى القناعات الزائفة منها، هي تعبّر عن نفسها في أن الوهم (Die Illusion) يتطلّب ثمنًا، يكون في الوقت ذاته متحفّظًا ويمكننا الشعور به. إن **الوعي الزائف**، سواء أتجلّى على نحو جمعي أم على نحو نفساني - داخلي، في شكل أيديولوجيات أو خدائع للنفس، هو مصحوب بأعراض مرضية، وبالتالي بتقييدات، لا يعزوها المشاركون في التفاعل إلى العالم المحيط بهم، بل إلى سياق الحياة الاجتماعية ذاتها وهم **يشعرون** بها بوصفها قمعًا مهما كان غير معترَف به.

على خطّ هذه الاستراتيجية المفهومية البديلة كان يمكن تفادي **انصهار البراديغمات** (die Paradigmenfusion) الذي خضعت له الصيغة الثانية من نظرية بارسونز، تلك التي طوّرها في مطلع الخمسينيات. ولكن قاعدة نظرية الفعل هي، كما رأينا من قبل، أضْيقُ من أن تطوّر من مفهوم الفعل مفهومًا عن المجتمع. وهكذا، كان ينبغي على بارسونز أن يجعل روابط الفعل قابلة للتصوّر **بلا توسّط** باعتبارها منظومات، من دون أن يصبح واعيًا بتغير الموقف الذي من خلاله فحسب يتمّ إنتاج مفهوم **منظومة** الفعل في شكل منهجي من طريق **موضعة عالم الحياة**. أجل، إن بارسونز ينطلق من أولوية نظرية الفعل، ولكن لأنه لا يحقّق هذه النظرية في شكل جذري، فإن المكانة المستنبَطة منهجيًّا للمفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة إنما تبقى مبهمة. وبعد الفشل في محاولة إرساء انتقال مفهومي من وحدة الفعل إلى رابطة الفعل، تخلّى بارسونز عن **إدخال مفهوم المنظومة من طريق نظرية الفعل**. إن المنظومة الثقافية، من حيث هي معوّض عن مفهوم عالم الحياة، المفقود، إنما تأخذ المنزلة، الملتبسة التي لا يمكن الدفاع عنها، إلى عالمٍ

محيط مقدَّم على منظومات الفعل وفي الوقت ذاته داخلي فيها، ومع ذلك هو مجرّد من كل الخصائص الإمبيريقية لعالم محيط بالمنظومة (Systemumwelt).

لقد خلّص بارسونز نفسه من المصاعب التي تنتج من تصوّره المثنوي (dualistisch) لمنظومات الفعل المهيكَلة ثقافيًا، وذلك بأن عمد فجأة إلى منح الأولوية المفهومية الأساسية لنظرية المنظومات.

-2-

# في تطوير نظرية المنظومة

إن الأمارة على الانعطاف من أولوية نظرية الفعل إلى أسبقية نظرية المنظومة، هي أن بارسونز لم يعد يطالب للمنظومة الثقافية بأي منزلة خاصة. وإن هذه هي الحالة الوحيدة التي يقرّ فيها بارسونز نفسه بمراجعة واسعة النطاق، تمسّ جملة البناء. أما القطيعة في تطوّر النظرية فهي تتميز بقرارات ثلاثة حول البناء، لا شكّ في أن بارسونز لا يقيم الحساب بشأنها على المقدار نفسه من الوضوح.

**أوّلًا** يتصوّر بارسونز منظومات الفعل باعتبارها حالة خاصة من المنظومات الحية التي يتمّ إدراكها بوصفها منظومات حافظة للحدود، ويتمّ تحليلها في مفهومات من جنس نظرية المنظومات (systemtheoretisch). وعلى مستوى التطوّر الاجتماعي - الثقافي يبرز «الفعل» أو السلوك الموجّه في شكل له معنى (sinnhaft)، باعتباره مركّبًا من السمات الطارئة (emergent). ويستعمل بارسونز إطاره المرجعي الذي تمثّله نظرية الفعل من أجل تعريف هذه الخصائص الطارئة. وعندئذ هو يميز بين الفاعل، بوصفه معوّضًا مجرّدًا، ومنظومة الفعل، وذلك أن منظومة فعل ما لا تفعل، وإنما تؤدّي وظيفتها. إن العلاقة بين الفاعل ووضعية الفعل (Handlungssituation)[1] يجب عدم تشبيهها (assimiliert) بالعلاقة بين منظومة

(1) هذا ما جاء في النص الأصلي لكن الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 235) والترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de* =

الفعل والعالم المحيط. فإن ما هو مقوّمٌ بالنسبة إلى منظومة الفعل هو على الأرجح تلك العلاقات التحليلية بين المكوّنات التي يتألّف منها توجّهُ فعلٍ ما: نعني العلاقات بين القيم والمعايير والأهداف والموارد. وقد استجمع لومان هذه النقطة في الجملة القائلة: «إن الفعل هو منظومة بفضل بنيته التحليلية الداخلية»[2]. وبذلك تمّ تثبيت الأفضليات الأربع التي يمكن تحتها أن يتمّ تحليل منظومة فعل معينة بالتفصيل. فهذه تتألّف من منظومات فرعية، متخصّصة في كل مرة في إنتاج واحد من مكوّنات الفعل والمحافظة عليه - الثقافة في القيم، والمجتمع في المعايير، والشخصية في الأهداف، ومنظومة السلوك في الوسائل أو الموارد: «إن كل واحد من منظومات الفعل الفرعية هذه هو معرَّف على أساس تجريد نظري. وعلى المستوى الملموس، فإن كل منظومة إمبيريقية هي كل المنظومات الأخرى في كرة واحدة، وهكذا، فإنه لا يوجد فرد إنساني عيني لا يكون كائنًا عضويًا، أو شخصية، أو عضوًا في منظومة اجتماعية، ومشاركًا في منظومة ثقافية»[3].

مع مفهوم منظومة الفعل، اضمحلّ الفاعلون من حيث هم ذوات فاعلة، فقد تمّ تجريدهم إلى وحدات، إليها تُعزى قراراتٌ وبالتالي مفاعيل ناجمة عن الأفعال. وبمقدار ما يتمّ الفحص عن الأفعال في بنيتها التحليلية الداخلية ويتمّ تصوّرها بوصفها نتيجة تعاونٍ مركّب بين منظومات فرعية ذات مكوّنات خاصة، يبرز الفاعلون إلى مرأى البصر بوصفهم معوِّضين تجريديين، وذلك في كل مرة بالنسبة إلى الجوانب الخاصة بالكائن العضوي القادر على التعلّم، وبؤرة الحوافز لدى شخص معين، والأدوار والعضويات (Mitgliedschaften) داخل منظومة اجتماعية والتقاليد المحدّدة للفعل داخل ثقافة ما.

---

*l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis = Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 257) هما تثبتان «منظومة الفعل»، وكأنهما تصلحان سهوًا من لدن هبرماس. (المترجم)

(2) N. Luhmann, «T. Parsons: die Zukunft eines Theorieprogramms,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9 (1980), p. 8.

(3) T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.), *Theoretical Sociology* (New York: 1970), p. 44.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

عن هذا القرار الأساسي تنتج **ثانيًا** إعادة تأويل المنظومة الثقافية، المشار إليها. وإلى حدّ هذا الموضع كان بارسونز قد احتفظ للثقافة، من حيث هي دائرة قيم ودائرة صلاحية، بموقع خارج العالم (extramundane). أما الآن، فقد تمّ إنزالُها إلى المستوى ذاته، حيث كان المجتمع والشخصية قد اتّخذا مكانًا لهما باعتبارهما منظومتَيْ فعل تجريبيتين. وهذه المنظومات الثلاث، إضافة إلى الكائن العضوي أو منظومات السلوك، تمّ إلحاقُها، من حيث هي منظومات فرعية، **بمنظومة الفعل العامة التي أُدْخِلت حديثًا**. ويؤكّد بارسونز الآن التمييز بين الموضوعات الثقافية التي توجد في علاقة داخلية بعضها مع بعض، والثقافة من حيث هي منظومة فعل: «إن جسمًا من المعارف، مع أنه موضوع ثقافي، فهو بصفة أخصّ مركّب من المعاني المرموزة داخل شيفرة ما. إن منظومة ثقافية، من حيث هي منظومة فعل، مع ذلك، تتمثّل ليس في الموضوعات الثقافية فحسب، بل، من حيث هي منظومة، في كل مكوّنات الفعل، بمقدار ما هي موجّهة من ناحية الموضوعات الثقافية»[4]، وإن المنظومة الثقافية إنما تنكشف، عندما نعتبر منظومات الفعل من وجهة النظر المتعلّقة بالسؤال عن كيف يتمّ التحكّم في قرارات فاعلٍ ما عبر التقاليد الحية.

إن المجتمع والشخصية والمنظومة السلوكية أشياء تدين بنفسها إلى تجريدات متماثلة. كذلك، فإن هذه المنظومات الفرعية هي منظومة الفعل، منظورًا إليها في كل مرة من جانب آخر. والجوانب الأربعة هي بلا ريب غير مثبَّتة بطريقة عُرفية فحسب، فهي لا تسخّر أبدًا وجهات النظر الاعتباطية للمنظّر. ولأن النقاط المرجعية تقابل المكوّنات التي انطلاقًا منها يتشكّل الفعل ذاته، فإن التقسيم إلى منظومات فرعية ليس له دلالة تحليلية فحسب. وحتى من ناحية التجربة، فإن المنظومات الفرعية المكشوف عنها تحت الجوانب الأربعة المشار هي ذات استقلالية (Selbständigkeit) معينة. وعلى الرغم من أن الشخصيات لا يمكن أن توجد خارج نطاق وسط اجتماعي كما لا يمكن أن يوجد الأشخاص والمجتمعات من دون ثقافة، فإن المنظومات الفرعية بإمكانها في حدود معينة أن **تتنوّع في شكل مستقلّ** الواحدة عن الأخرى.

إن الميزة الفارقة بالنسبة إلى التصوّر الذي تمّت مراجعته هي قبل كل شيء

---

(4) T. Parsons and M. Platt, *The American University* (Cambridge, Mass.: 1973), p. 17.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

استقلال (Unabhängigkeit) الثقافة عن المجتمع على صعيد التجربة: «إن منظومة ثقافية يمكن أن تموت بسبب انقراض الشخصيات والمجتمعات الحاملة لها، لكنها يمكن أن تبقى حية بعد ذهاب الحاملين لها. الثقافة لا تُنقَل من جيل إلى جيل عبر التعليم والتعلّم فحسب، بل يمكن أن تتجسّد في رموز خارجية، على سبيل المثال، في الأعمال الفنية، والورق المطبوع، أو أجهزة التخزين من قبيل أشرطة الكومبيوتر. ومع أنه توجد فروقٌ جمّة بين سماع أفلاطون يتفلسف في أكاديمية أثينا وقراءة محاورة **الجمهورية**، وخصوصًا في لغة غير اليونانية الكلاسيكية، فإنه يوجد إحساسٌ بأن يكون معنى الموضوع الثقافي هو نفسه. ومن هنا، فإن أشخاصًا يعيشون في القرن العشرين بإمكانهم أن يتقاسموا مع معاصري أفلاطون أجزاء من ثقافة الأثينيين في القرن الرابع قبل الميلاد. هذه استمرارية زمانية لا يمكن أحدًا أن يقترب منها. هكذا، فإن منظومة ثقافية يمكن أن تكون مستقرّة عبر الزمان، وأن تكون نسبيًا معزولة عن مفعول بيئتها التي تتضمّن ليس العالم الفيزيائي - العضوي فحسب، بل أيضًا منظومات الفعل الفرعية، الاجتماعية والنفسانية والعضوية. وهذا الاستقرار من شأنه أن يمكّن منظومة ثقافية من أن تصلح باعتبارها نمطًا نموذجيًا عن **منظومة فعل مستقلّة**»[5].

إن الثقافة إنما تُفهَم من هنا فصاعدًا بوصفها منظومة فرعية، شأنها أن تتّبع المقتضيات الخاصة بها للحفاظ على البقاء، وأن تتدبّر **نفسها** من خلال موارد قليلة، وألا «تخترق» منظومات فرعية أخرى إلا في معنى أن منظومات تشكل عوالم محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض. هي بإمكانها أن تتداخل في مناطق حدودية وأن يتشابك بعضها مع بعض، لكن هذه المراجعة تعني **ثالثًا**، أيضًا، قطيعةً مهما كانت مسكوتًا عنها، مع التصوّر المناهجي الذي كان بارسونز سمّاه «الواقعية التحليلية».

رسميًا، كان بارسونز يؤكّد ذات المرار إلى حدّ الستينيات، المبدأ الأساسي القاضي بأن «النظرية العلمية هي عبارة عن جسم من القضايا المتضايفة المعمَّمة حول ظواهر تجريبية داخل إطار مرجعية ما»[6]. هذا الإطار المرجعي له منزلة

---

(5) Ibid., p. 16
(التشديد من عندنا [هبرماس])
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(6) T. Parsons et al. (eds.), *Theories of Society* (New York: 1961), p. 965.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

المفاهيم الأساسية والفرضيات الأساسية، التي لا يجوز، كما مثلًا السقالة (Gerüst) الفيزيائية الأوّلية (protophysikalisch) للميكانيكا الكلاسيكية، أن تُخلَط مع النظريات التجريبية التي يمكن إرساؤها بمساعدتها. وبهذا المعنى حتى الإطار المرجعي لنظرية الفعل كان يجب أن **يشكّل** مجال الموضوع الخاص بالعلوم الاجتماعية، ولم يكن بارسونز قد أدخله باعتباره نموذجًا نظريًا - ولم يكن يجب عليه بأي وجه أن يمثّل السمات الأساسية التي تمّ تجريدها تحت وجهات نظر تحليلية من الواقع ذاته. وبالحري تقوم الواقعية التحليلية على ترتيب متدرّج للمشاكل من شأنه أن يرسي علاقات داخلية، غير تجريبية، بين الإطار المقولي والنظريات التجريبية والتكهّنات/ التفسيرات العلمية والوقائع. ولا يخرج هذا التراتب على الفلك اللغوي للجماعة التواصلية العلمية.

ولكن بعد أن صار بارسونز يماهي بين إطار نظرية الفعل والخصائص الطارئة، التي تظهر في تطوّر المنظومات الطبيعية على مستوى أشكال الحياة الاجتماعية - الثقافية، فإن الواقعية التحليلية لم تعد تحتفظ إلا بقيمة تفخيمية (deklamatorisch). إن إطار نظرية الفعل إنما يصلح منذ الآن من أجل تخصيص نمط معين من المنظومات الحافظة للحدود، ومن هنا فإن مهمّة النظرية العامة للمنظومة هي أن تُرسي نماذج من شأنها أن تحثّ على استقطاعات مفيدة من الواقع. إن منطوقات عن العلاقات التحليلية بين القيم والمعايير والأهداف والموارد تحوّلت في شكل سرّي إلى منطوقات عن العلاقات التجريبية بين الأجزاء المكوّنة للمنظومة. **إن وحدة الفعل التي تمّت إعادة تأويلها على نحو تجريبي هي تتشكّل عبر مسارات التبادل بين مكوّناتها**. وإنه تحت هذا الافتراض الماهوي فحسب إنما يمكن أيضًا أن يتمّ ربط الكائن الحي أو منظومة السلوك من دون مشقّة بثلاثية بارسونز، نعني الشخصية[7] والمجتمع والثقافة. وإن النزعة الماهوية ذاتها تسوغ بالنسبة إلى سائر مستويات المنظومة. وما كان قد تمّ فهمه ذات مرة بوصفه مشروعًا بنائيًا للعالِم، يأخذ الآن المعاني الحافّة (Konnotationen) لإعادة البناء (Nachkonstruktion) انطلاقًا من السمات المميزة لمنظومات الفعل المهيكِلة لذاتها[8].

---

(7) هذه اللفظة ساقطة في النصّ الأصلي وأضافها المترجمون بحسب السياق. (المترجم)

(8) هذه المكوّنات الماهوية (essentialistisch) (ليس في الصيغة التي قدّمها لومان فحسب، بل أيضًا) =

إذا ما كانت ملاحظاتي صحيحة، فإنه لا يمكن بلا ريب أن نفهم كيف استطاع بارسونز وكثير من تلاميذه أن ينكروا المنعطف نحو نظرية المنظومة وأن يزعموا استمرارية غير منقطعة في تاريخ أعماله. وفي ما يلي أودّ أن أعلّل الأطروحة القاضية بأن القطيعة في تطوّر النظرية يمكن أن تبقى غير مكشوفة لأن بارسونز لم يتقدّم في تشييد نظرية في منظومة المجتمع إلا تحت **تحفّظات مخصوصة**، إذ مع «ورقات عمل عن نظرية الفعل» (Working Papers in the Theory of Action) (1953) بدأت فترةُ انتقال بلغت خاتمتها مع إجابة بارسونز عن نقد دوبين (Dubin) (1960)[9]. في هذا الوقت، بنى بارسونز نظريته عن المجتمع بمساعدة المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، وطوّر خطاطة الوظائف الأربع وفكرة علاقات التبادل القائمة على المعاملة بالمثل في كل مرة بين أربع منظومات فرعية مخصّصة وظيفيًا. وفي العملين الكبيرين لهذه الفترة، في **العائلة والتنشئة الاجتماعية ومسار التفاعل** (*Family, Socialization and Interaction Process*) (1955) كما في **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) (1956)، استخدم بارسونز هذه الأدوات النظرية الجديدة لأوّل مرة في شكل عفوي من أجل بلورة مشروع عن نظرية الشخصية ونظرية التنشئة الاجتماعية من جهة، وعن نظرية في الاقتصاد المدمَج (eingebettet) في المنظومات الاجتماعية، من جهة أخرى. بذلك توطّدت الملامح الأساسية لنظرية في المجتمع، سوف لن يتمّ استكمالها إلا في الستينيات عبر نظرية في الوسائط التواصلية ونظرية في التطوّر الاجتماعي. أما في السبعينيات، فإن ما برز إلى الواجهة هو المشاكل الأنثروبولوجية التي حثّت بارسونز على استئناف المبحث المتعلق بمنظومة الفعل العامة الذي ظلّ إلى حدّ هذا الموضع مهمَلًا. وفي هذا الطور المتأخّر، قام بارسونز باستخراج التبعات الميتافيزيقية للبرنامج النظري الذي يدين بوجوده إلى **قرار بناء متضارب**، اتُّخذ في بداية الخمسينيات.

منذ ذلك الوقت كان بارسونز بلا ريب متمسّكًا بالهدف القاضي بتحويل

---

= في الصيغة التي أعطاها بارسونز عن وظيفانية المنظومات، هي أمور يسيء تقديرها بعض من تلاميذ بارسونز، مثل ج. ألكسندر ور. مونش الذين يتمسّكون بالفهم الكانطي الجديد للعلم لدى بارسونز الأوّل.

(9) R. Dubin, «Parsons' Actor: Continuities in Social Theory,» in: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: 1967), pp. 521 ff.

وبهذا الصدد: Parsons, *Sociological Theory*, pp. 192 ff.

نظرية المجتمع من الأولوية الأساسية لنظرية الفعل إلى أولوية نظرية المنظومة، ولكن مع تحفّظ يقضي بأن يتمّ الاحتفاظ بالنظرة، المكتسبة من تاريخ النظرية، القائمة على تصوّر منظومات الفعل باعتبارها تجسيدات لنماذج قيم ثقافية. وهكذا يمكن أن نخصّص تطوّر النظرية الذي ابتدأ مع «ورقات عمل» وامتدّ على مدى أكثر من عقدْين ونصف العقد، من خلال ثلاثة **ملامح برزت في شكل متزامن** – من خلال بناء نظرية في منظومة المجتمع، ومن خلال ما يقابل ذلك من استيعاب وإعادة تأويل للإطار المقولي لنظرية الفعل، وأخيرًا من خلال إعادة ربط وظيفية المنظومات بالعبء الثقيل لنظرية في الثقافة، والذي تحمّله بارسونز انطلاقًا من إرث دوركهايم وفرويد وماكس فيبر. وأودّ بادئ الأمر أن أدلّل على هذه النزعات التي حرّكته من خلال بعض الأمثلة المهمة (1)، ثمّ أن أبين، سواء بالاعتماد على فلسفته الأنثروبولوجية المتأخّرة (2) أو قبل كل شيء على نظرية الوسائط التواصلية (3)، هشاشةَ هذه التسوية النظرية.

## (1) تطوّر النظرية منذ «ورقات عمل»

في مقدّمة المجلد الأول من نظريته في التطور الاجتماعي[10]، عرض بارسونز تصوّرًا عن المجتمع، خصّص جيدًا المقاربة النظرية التي طوّرها منذ عام 1953، فقد تمّ أوّلًا فهمُ المجتمع **باعتباره منظومة في عالم محيط**، تستطيع بفضل القدرة على التحكّم الذاتي (Selbststeuerung) أن تبلغ حدّ الاكتفاء أو الاستقلال بنفسها (Unabhängigkeit) (selfsufficiency)، وأن تحتفظ به طيلة مدّة وجودها: «إن الاكتفاء الذاتي لمجتمع ما هو رهين التركيبة المتوازنة بين أشكال تحكّمه في علاقاته مع البيئات المحيطة به وحالة الاندماج الداخلي الخاصة به»[11] إذ ينقاس مستوى تطوّر مجتمع ما بحسب درجة الاستقلالية (Autonomie) التي يمكنه أن يدّعيها بوصفه كلًّا مندمجًا في مواجهة البيئات المحيطة به. وعن الاندماج لا يتعلق الكلام هنا إلا في معنى الاندماج الوظيفي.

(10) T. Parsons, *Societies* (Englewood Cliffs: 1966).

(11) Ibid., p. 9.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

**ثانيًا**، خصّص بارسونز المجتمع باعتباره **منظومة فعل**، حيث من شأن الثقافة واللغة أن تقدّما التعيينات المقوِّمة عوضًا عن النشاط الغائي الموجّه بحسب القيم: «نحن نفضّل مصطلح 'فعل' على مصطلح 'سلوك' لأننا لا نهتمّ بالأحداث الفيزيائية للسلوك لأجل ذاتها، بل في نموذجيتها (in their patterning)، وفي منتوجاتها المنمذَجة التي لها معنى... إن الفعل البشري هو فعل ثقافي من حيث إن المعاني والمقاصد التي تهمّ الأفعال هي مكوَّنة في شكل منظومات رمزية»[12] وفي صلب منظومات الفعل تتغلغل النماذج الثقافية الموروثة، عبر وسط اللغة، وذلك مع الجهاز (Ausstattung) العضوي، المتوالد جينيًا، لأعضاء المجتمع الأفراد. أما المجموعات التي تتألّف من الأفراد المنشّئين اجتماعيًا، فهي بمنزلة الحامل أو الناقل (die Träger) لمنظومات الفعل، وداخل الحدود المرسومة عبر الثقافة والاستعدادات المميزة للنوع، هي تكوّن بنيةً خاصة.

على هذا النحو تمثّل بارسونز، **ثالثًا**، كل منظومة فعل بوصفها منطقةً للتفاعل وللتغلغل المتبادل بين **أربع منظومات فرعية**: الثقافة والمجتمع والشخصية والجهاز العضوي. وكل واحدة من هذه المنظومات الفرعية هي متخصّصة في واحدة من الوظائف الأساسية لإعادة الإنتاج الاجتماعي لروابط الفعل. ويمكن النظر إلى منظومات الفعل على وجه الدقة تحت أربعة جوانب وظيفية: «فضمن منظومات الفعل، تكون المنظومات الثقافية متخصّصة في وظيفة صيانة النماذج، أما المنظومات الاجتماعية ففي إدماج وحدات الفعل (الأفراد من البشر أو، في شكل أدقّ، الشخصيات المنخرطة في الأدوار)، وأما منظومات الشخصية ففي بلوغ الهدف، وأما الجهاز العضوي السلوكي ففي التأقلم...»[13].

ولأن المنظومات الفرعية هي من جهتها تمتلك استقلالية (Selbständigkeit) نسبية، وبالتالي لا تمثّل مجرّد مراجع مختلفة، فإنها تقيم في ما بينها علاقات عرضية. إن العلاقات بين المنظومات الفرعية هي مع ذلك خاضعة لأحكام مسبقة

---

(12) Ibid., p. 5.
[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

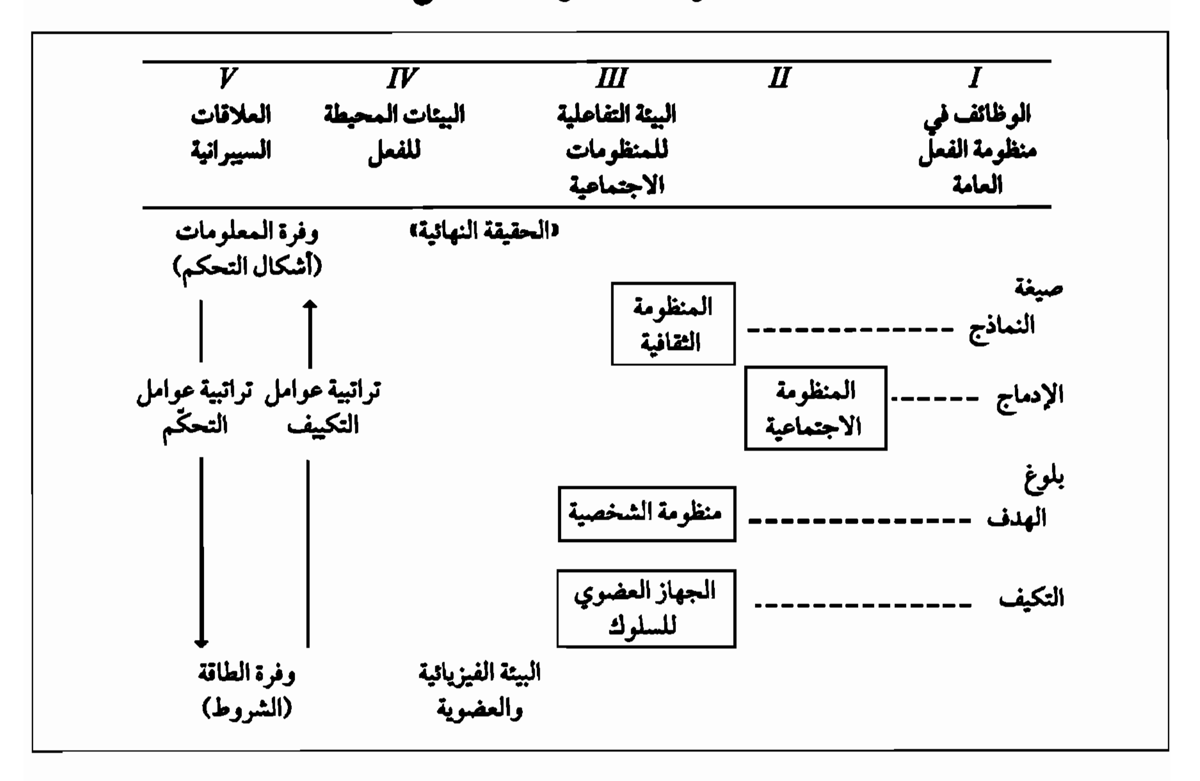
(13) Ibid., p. 7.
[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(präjudiziert) بطريقة معينة، وذلك عبر الانتماء إلى منظومة فعل مشتركة[14]. إن المنظومات الجزئية تكوّن بعضها بالنسبة إلى بعض بيئات محيطة، لكنها توجد في علاقات تبادل **مضبوطة بقواعد**. وإن الإنجازات المتبادلة المتناغمة في ما بينها، التي تقدّمها المنظومات الجزئية بعضها لبعض، يمكن أن تُحلّل، **رابعًا**، بوصفها **تيارات تبادل ما بين المنظومات** (intersystemisch). وفي المناطق المتاخمة للمنظومات الفرعية التي تحدّها، تتراكم علاقات كهذه في بنى جديدة، وفي هذه الحالات يتكلّم بارسونز على «التغلغل المتبادل».

إلا أنه لا يكتفي بفرضيات حول العلاقات الأفقية من الدرجة ذاتها، بل هو يصادر، **خامسًا**، على **تراتبية مراقبة** تحتوي على تقويم للوظيفة الأساسية الأربع (الشكل (VII-3)).

**الشكل (VII-3)**

**المنظومات الفرعية للفعل**




(14) الجملة «إن العلاقات بين المنظومات الفرعية هي مع ذلك خاضعة لأحكام مسبقة بطريقة معينة وذلك عبر الانتماء إلى منظومة فعل مشتركة» ساقطة كلّها في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 262). (المترجم)

يشرح بارسونز العمود الأيمن من الخطاطة على النحو التالي: «إن السهم الموجّه نحو الأعلى إنما يشير إلى تراتب الشروط التي هي على أي مستوى تراكمي معطى في السلاسل الصاعدة، وبحسب الصيغة المعروفة، 'ضرورية لكن غير كافية' أما السهم الموجّه نحو الأسفل فهو يعين تراتب عوامل المراقبة، بالمعنى السيبراني (cybernetic). فإذا ما تحرّكنا إلى الأسفل، فإن المراقبة الضرورية أكثر فأكثر للشروط من شأنها أن تجعل تنفيذ النماذج والخطط أو البرامج أمرًا ممكنًا. وأما المنظومات الأعلى درجة في الترتيب فهي نسبيًا مرتفعة من ناحية المعلومات في حين أن تلك الأدنى درجة هي نسبيًا مرتفعة من ناحية الطاقة»[15].

في ما عدا (bis auf)[16] علاقات التبادل بين المنظومات، والتي سأعود إليها في صلة مع نظرية وسائط التحكّم، يحتوي التخطيط على السمات الأساسية لمفهوم المجتمع في نظرية المنظومات، كما عرضها بارسونز في أواسط الستينيات. وبلا ريب، لا يكشف هذا العرض الموجز شيئًا عن حركية النظرية التي قادت إلى هذا الرسم الستاتيكي. وفي ما يلي هذا، أودّ أن أشير إلى قرارات البناء التي طرحها بارسونز في سبيل التسوية التي اقترحها بين وظيفية المنظومات والنظرية الكانطية الجديدة عن الثقافة.

### (أ) في إزالة الفرق بين الإدماج الاجتماعي والإدماج الوظيفي

في فترته الوسيطة الأولى طبّق بارسونز **وظائف منظومات الفعل** على تَيْنِك الطبقتين من الضرورات (Imperative) التي تنتج من علاقة المنظومة والبيئة المحيطة من جهة أولى، وعن العلاقة مع الثقافة من جهة أخرى. وفي ذلك الوقت، اشتغل بارسونز على مهمات «الإدماج الوظيفي» بوصفها تتعلق بمشاكل الإعانات الاجتماعية، وهذه تمتدّ إلى تهيئة الموارد وتعبئتها، كما إلى استخدامها الموجّه نحو هدف معين أيضًا. ومن جهة أخرى تمتدّ مهمات «الإدماج

---

(15) Parsons, *Societies*, p. 28.

(16) يبدو أن الترجمة الفرنسية وقعت في فهم عكسي للنص. يقارن: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 263). (المترجم)

الاجتماعي» ليس بطريقة مباشرة إلى الحفاظ على أشكال التضامن والانخراطات (Mitgliedschaften) فحسب، بل أيضًا إلى التراث الثقافي والتنشئة الاجتماعية. وبحسب مصطلحاتنا فإن الأمر يتعلق هناك بإعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، في حين أن ما على المحكّ هنا هو إعادة إنتاج بناه الرمزية. وفي مكان هذا التقسيم الثنائي التفرّع (dichotomisch) برزت منذ عام 1953 خطاطةُ الوظائف الأساسية الأربع - خطاطة AGIL الشهيرة[17]. لقد صارت وظائف الإعانة مخصّصة باعتبارها تكييفًا (adaptation)، وبلوغًا للهدف (goal-attainment)، أما الحفاظ على البنى (pattern-maintenance) فيغطّي الأمرين معًا، نعني إعادة الإنتاج الثقافية كما أيضًا التنشئة الاجتماعية. بيد أن ما هو أكثر أهمّية في سياقنا هو ما تمّ في الأثناء من ردم (Nivellierung)[18] للفرق الذي كان في السابق مركزيًا، بين الإدماج الوظيفي والإدماج الاجتماعي، لقد تمّ الجمع بين الاثنين في صلب «الإدماج». وهو أمرٌ **جعل** التماس الذي كان قد نشأ عبر الجمع بين براديغمَيْ «الفعل» و«المنظومة»، شيئًا **يصعب التعرّف إليه**. واتّخذ بارسونز القرار المهم، ولكن الذي لم يجعله صريحًا قط، بالتخلّي من هنا فصاعدًا عن مفهوم الإدماج الاجتماعي لروابط الفعل، والذي كان يتمّ عبر القيم والمعايير، وألا يتكلّم بعد ذلك إلا على «الإدماج» عمومًا.

هذا القرار هو محجوب وراء النمط الحدسي لطريقة إدخال مفهوم المجتمع في نظرية المنظومة. وينطلق بارسونز تحديدًا، من قبلُ كما من بعدُ، من المنظومة الفرعية الإدماجية باعتبارها مكوّنًا لنواة للمنظومة الاجتماعية، وهو يصف هذه النواة في معنى النظام المشروع للعلاقات البيشخصية[19]. هذه

---

(17) T. Parsons et. al., *Working Papers in the Theory of Action* (New York: 1953), pp. 183 ff.

(18) إزالة الفرق ووضع الأمرين على مستوى واحد. لكن مع معنى التسطيح والتسوية المبتذلة أو العنيفة ...إلخ. (المترجم)

(19) «إن قلب مجتمع ما، من حيث هو منظومة، إنما هو النظام المعياري المُنَمْذَج (patterned) الذي من طريقه تكون حياةُ مجموعةٍ سكّانية منظَّمةً بشكل جمعي. فمن حيث هو نظام، فهو يحوي قيمًا وعلى ومعايير وقواعد متمايزة ومخصَّصة، وهي كلّها تتطلّب مرجعيات ثقافية كي تكون ذات معنى ومشروعة. ومن حيث هو كيان جمعي، يكشف عن تصوّر مُنَمْذَجٍ للعضوية يميز بين أولئك الأفراد الذين ينتمون والذين لا ينتمون. إن المشاكل التي تنطوي على 'السلطة القضائية' (jurisdiction) للمنظومة المعيارية قد يجعل من =

**الجماعة** (Gemeinschaft) **الاجتماعية** توجد بادئ الأمر من أجل المركّب المنتشر للمجتمع في جملته، وهو مركّب يشير إلى ملامح عالم حياة معين، ولا سيما عندما يعرض بارسونز في الوقت ذاته علاقة التكامل بين «الجماعة الاجتماعية» من جهة، وبين الثقافة والشخصية، من جهة أخرى[20]. إن المقولات التي من خلالها تمّ تحليل «الجماعة الاجتماعية» - من قبيل القيم والمعايير والكيانات الجمعية والأدوار - توقظ بادئ الأمر الانطباع بأن هذه المنظومة الفرعية، على شاكلة عالم حياةٍ رمزيًا، متخصّصة في الإدماج **الاجتماعي**، في إدماج يتمّ إعداده عبر التوافق المعياري.

هذه الصورة تتغير ما إنْ ينخرط بارسونز في وصف تمايز «الجماعة الاجتماعية» إلى أربع منظومات فرعية داخل المنظومة المجتمعية، وذلك بحسب خطاطة الوظائف الأربع[21].

إن الوظيفة التي تُعزى إلى «الجماعة الاجتماعية» باعتبارها واحدة من أربع منظومات جزئية (إلى جانب الاقتصاد والسياسة وإعادة الإنتاج/ التنشئة الاجتماعية عبر الثقافة)، تكتسب الآن تحديدًا المعنى المجرّد لـ«الإدماج» في معنى ضمان تماسك (Zusammenhalt) منظومة ما، مهدّدة في بقائها من جهة عوالم محيطة فائقة التعقّد، وينبغي عليها تحت هذا الضغط أن تتخلّص من الخطر الدائم، بأن تتفكّك إلى مكوّناتها الجزئية. ومن هنا وبشكل صامت، تسود هذه الفكرة التي سبق أن ربطها بارسونز بعبارة «الإدماج **الوظيفي**». إن الضرورات الوظيفية التي باتت «الجماعة الاجتماعية» متخصّصة فيها الآن، لا يزال **يمكن** الإيفاء بها من طريق الإجماع (Konsens) المعياري، بيد أنه في المجتمعات الحديثة على وجه

---

= المستحيل أن يوجد تطابق تامّ بين منزلة 'الخضوع تحت' الإلزامات المعيارية وبين منزلة العضوية، لأن تطبيق منظومة معيارية يبدو أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بعملية التحكّم (على سبيل المثال عبر 'وظيفة الشرطة') في العقوبات الممارَسة من طرف الشعب وعلى الشعب الذي يقيم فعلًا داخل إقليم ما»، يُنظر:

Parsons, *Societies*, p. 10.

(20) Ibid., pp. 10-15.

(21) Ibid., pp. 24 ff., and T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: 1971), pp. 10 ff.

الدقّة، تتوسّع ميادين «السلوك الاجتماعي (Sozialität) المتحرّر من المعايير (normfrei)»[22] إلى حدّ كبير بحيث إن الحاجة إلى الإدماج **ينبغي** أن تُلبّى على نطاق واسع بالالتفاف (Umgehung) حول آلية التفاهم.

في حين أن «الجماعة الاجتماعية» تمّ إدخالها أوّل الأمر تحت الجوانب البنيوية بوصفها نواة المجتمع، فإن المنظومات الجزئية المتمايزة في هذا الكل المنتشر هي متعينة حصريًا تحت الجوانب الوظيفية - وفي مجرى **العرض**، يكرّر بارسونز تغيير البراديغم من تصوّر للمجتمع مقتبس عن نظرية الفعل إلى مفهوم المنظومة الاجتماعية.

إن المنظومات الفرعية يمكن بلا ريب **تبيانُها** بالاعتماد على مؤسّسات ذات أهمّية من قبيل الشركات (الاقتصاد) وإدارة الدولة (السياسة) والقانون (المنظومات الفرعية الإدماجية) والكنيسة والعائلة (الحفاظ على النماذج الثقافية)، لكن لا تجوز مماهاتُها مع تلكم الأنظمة المؤسساتية الموسومة من خلال أنماط أوّلية. كل مؤسسة ينبغي أن **تتأقلم** بفضل موارد خاصة مع ظروف حافّة متغيرة، وكل مؤسسة ينبغي أن **تنتقي** وأن **تتّبع** غايات معينة حتى تتمكّن من التوسّط بين التقييدات الخارجية والتوجّهات القيمية للأعضاء، وكل مؤسسة ينبغي أن **تنظّم** التفاعلات تنظيمًا **معياريًا** عبر علاقات العضوية، وكل واحدة منها تعتمد على **شرعنة** معينة عبر قيم معترَف بها. ولأن كل مؤسسة تنتمي تحت جوانب عدة إلى **كل** المنظومات المجتمعية الفرعية، فإنه لا واحدة منها تكون مناسبة باعتبارها السمة المعرِّفة في كل مرة **لواحدة** من هذه المؤسسات الفرعية. ينبغي على الأرجح أن يتمّ التمييز بينها بحسب الوظائف.

يميز بارسونز الوظائف على مستويات مجرّدة نسبيًا بوصفها على التوالي تأقلمًا وبلوغًا لهدف ما وإدماجًا وحفاظًا على النماذج البنيوية. وعلى مستوى النظرية السوسيولوجية، حيث كان بارسونز قد **أدخل** الوظائف بادئ الأمر،

(22) يبدو هنا أن الترجمة الفرنسية وقعت في فهم معكوس للنص. يقارن: (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 265). (المترجم)

هي يمكن أن يتمّ **إيضاحُها حدسًا** بالإشارة إلى الأعمال الإنتاجية للاقتصاد، وإلى الأعمال التنظيمية لإدارة الدولة، وإلى الأعمال الإدماجية للقانون، وإلى الأعمال التي تتعلق ببناء معايير مألوفة (Normalisierung)[23] عن التراث والتنشئة الاجتماعية العائلية. وعلى هذا المستوى يمكن أيضًا أن يتمّ فهم التوزيع (Zuordnung) الذي أقامه بارسونز بين خطاطة الوظائف الأربع هذه والمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، فهمًا حدسيًا. إن الإطار المرجعي لنظرية الفعل، المشيَّأ في شكل منظومة فعل كلّية، قد انفجر إلى منظومات فرعية، هي متخصّصة في كل مرة في إنتاج مكوّن معين لتوجّهات الفعل. ومن هذا المنتوجات، أي القيم والمعايير والأهداف والموارد، يمكن أن نستقرئ وظيفة المنظومة الفرعية في كل مرة (الجدول (VII–1)).

**الجدول (VII–1)**

**الوظائف وتوجيهات الفعل**

| مكوّنات توجّهات الفعل | المنظومات الفرعية | الوظائف |
|---|---|---|
| القيم | الثقافة | الحفاظ على النماذج الثقافية |
| المعايير | المجتمع | الإدماج |
| الأهداف | الشخصية | بلوغ الأهداف |
| الوسائل، الموارد | منظومة السلوك | التأقلم |

وما يظهر على مستوى منظومة الفعل العامة باعتباره توزيعًا اعتباطيًا شيئًا ما، ومحتاجًا على الأقلّ إلى التعليل، هو يكتسب على مستوى المنظومة الاجتماعية، في اتّصال مع تصوّرات خاصة بتاريخ النظرية، مقبولية أكبر (الشكل (VII–4)).

(23) يتعلق الأمر بمسار اجتماعي يمكّن من جعل أفكار وأفعال وسلوكات معينة تبدو عادية ومألوفة وطبيعية في سياق أي حياة يومية. (المترجم)

## الشكل (VII-4)
## المنظومة الاجتماعية

| G | السياسة<br>(الأهداف) | الاقتصاد<br>(الموارد) | A |
| --- | --- | --- | --- |
| I | منظومة الإدماج<br>الفرعية<br>(المعايير) | المنظومة الحافظة<br>للبنية<br>(القيم) | L |

بلا ريب ما زالت هذه المحاولات البيانية لا تستطيع أن تسوغ باعتبارها حلًّا للمشكلين اللذين طرآ مع إدخال خطاطة الوظائف الأربع. ينبغي على بارسونز أن يعلّل أوّلًا لماذا تكون وجهات النظر الوظيفية الأربع هذه بالتحديد ضروريةً وكافية من أجل تحليل منظومات الفعل. وفضلًا عن ذلك، هو ينبغي عليه مرّة أخرى أن يؤوّل المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل في ضوء نظرية المنظومة.

### (ب) خطاطة الوظائف الأربع وسيرورة تكوّن المنظومة

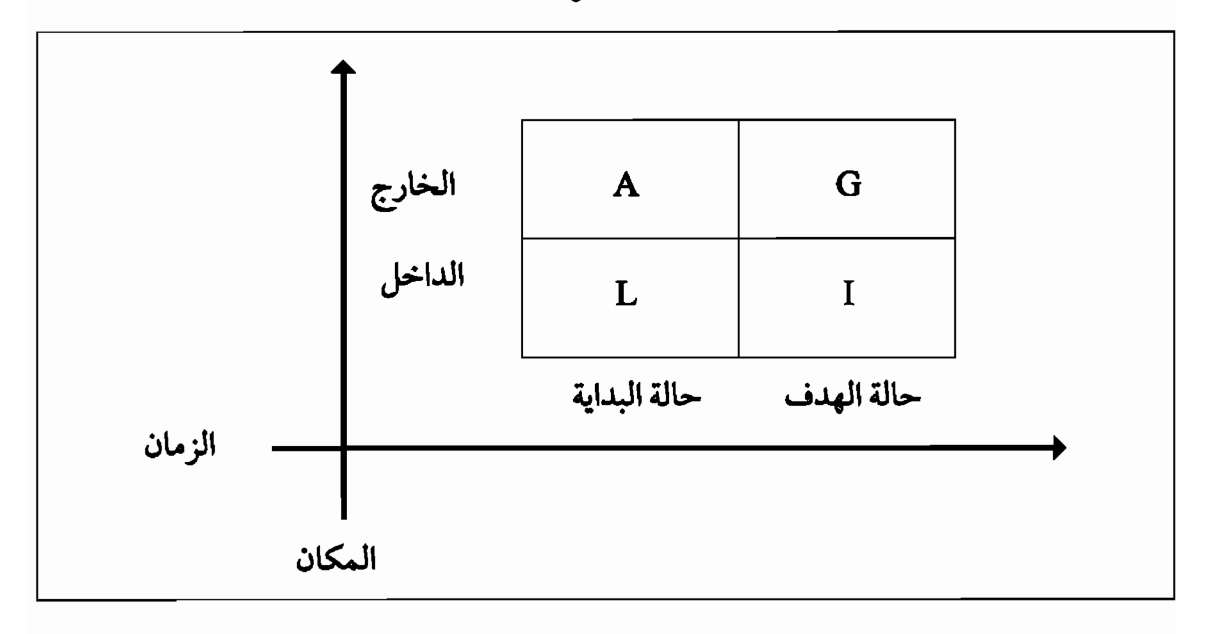
يتصوّر بارسونز نظرية المنظومة بوصفها حالة خاصة من نظرية المنظومات الحية. هكذا ينبغي على خطاطة الوظائف الأربع أن تكون قادرة بذلك على أن تجد طريقًا لأن تُطبَّق على منظومات اجتماعية وعلى منظومات فعل معينة، إلا أنها خطاطة كانت متصوَّرة من أجل ميدان تطبيقي أوسع نطاقًا. ينطلق بارسونز من الخصائص الصورية لمنظومة ما في عالم محيط ما، وذلك كي يعلّل **الصلاحية الكلّية** لخطاطة الوظائف الأربع. وهو يبتدئ بسيرورة تكوّن المنظومة ذاتها ويفصّل المشكل الشامل المتعلّق بضمان البقاء تحت جوانب المكان والزمان. وعلى محور الباطن/ الخارج، يطرأ مشكل تحديد المسارات والبنى، الذي يتمّ عزوه إلى بقاء المنظومة، أمام الأحداث والأحوال التي تعترض المنظومة في العالم المحيط بها. أما على محور الحاضر/ المستقبل - والأشياء الماضية لا تكون لها منظومة إلا في شكل إسقاطات (Projektionen)[24] على الحاضر - فإنه

---

(24) «إسقاطات» وليس «خصائص» (properties) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 244). (المترجم)

يطرأ مشكل الاستخدام الغائي للموارد المتوفرة حاليًا من أجل أحوال مستهدَفة في شكل مستبق. والتركيب بين هذين المشكلين يقدّم، كما يبين ذلك الشكل (5-VII)، الوظائف الأربع المنشودة.

**الشكل (5-VII)**
**خلاصة الوظائف**




عين بارسونز مشكل حفظ الحدود بمساعدة الفارق في التعقّد بين المنظومة والعالم المحيط: «من المفترض أن منظومة الإحالة هي مخصّصة من خلال نموذج اشتغال بفضله تكون الحالات الداخلية في وقت معين مختلفة عن تلك الخاصة بالبيئة المحيطة من جوانب ذات دلالة. ويجري اتّجاه هذه الفروق نحو استقرار أكبر ومستوى أعلى في التنظيم من مستوى البيئة المحيطة في ما يخصّ الجوانب المفيدة من منظومة الإحالة»(25).

أما مشكل البلوغ إلى حالات مستهدَفة، فإن بارسونز يجمعه مع البعد «الأداتي - التكميلي» الذي هو معروف من طريق نظرية الفعل والذي يمثّل تأويلًا خاصًا للمحور الزمني: «إنها إشارة محدودة على نحو ما، لكنها في الاتجاه الصحيح، فالنموذج لا يتمّ تحقيقه هو ذاته في العالم الواقعي. والمنظومة التي هي

---

(25) Parsons and Platt, p. 10.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

قالبٌ لها ينبغي أن تلبّي شروطًا ما وتستعمل بيئيًا موارد متوفرة. وإن تلبية الشروط والاستعمالَ هما كلاهما ليسَا ممكنَيْن إلا عبر مسارات هي في أصلها ممتدّة في الزمان. إن الزمان هو جانب **واحد** من المسارات التي تتضمّن إدخال الطاقة واستعمالها، تنظيم أو تركيب المكوّنات، وتقويم المراحل»[26].

إن السيطرة المتزامنة على هذين المشكلَيْن ينبغي أن يتمّ تحليلها **في الوقت ذاته** وفق أبعاد المكان والزمان، وهذا يعني أن أي منظومة ينبغي أن تضمن بقاءها في آن واحد في صلة مع البيئة المحيطة بالمنظومة ومع ذات نفسها (الداخل/ الخارج)، كما أيضًا في العلاقة بين الحالات المستهدفة في البداية والحالات المستهدفة في شكل استباقي (الأداتي/ التكميلي) (intrumentell/konsumptiv)[27]. ومن تركيب هذه النقاط المرجعية تحديدًا تنتج الجوانب الوظيفية الأربع للحفاظ على البقاء، والتي يمكن ترتيبها أزواجًا، إذا ما ميزنا الوظائف بحسب ما إذا كانت تحيل على التبادل مع العالم المحيط أو على المنظومة ذاتها (adaptation/goal-attainment vs. Pattern maintenance/integration)، أو بحسب ما إذا كانت تحيل على الحالات المبدوء بها الموجّهة نحو هدف أو على الحالات المستهدفة نفسها (التي تمثّل الحالات الراهنة بالنسبة إليها مجرّد احتمالات) (adaptation/pattern-maintenance vs. Goal attainment/integration). وبهذه الطريقة نجح بارسونز في القيام بتعليل كلّي لخطاطة AGIL[28]، وعلى الحقيقة تعليل مستقلّ عن تصوّرات المجتمع المتأوَّلة بحسب نظرية الفعل.

---

(26) Ibid., p. 11.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(27) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 269). (المترجم)

(28) AGIL-Schema. هو أخطوط سوسيولوجي يصف نظرية عامة في الفعل وضعه بارسونز في الخمسينيات من القرن الماضي. ويتكوّن من: A- أي «Adaptation» (قدرة منظومة مجتمعية على التأقلم والتفاعل مع محيطها، مثلًا منظومة اقتصادية فرعية)؛ G- أي «Goal Attainment» (قدرة المنظومة على وضع أهداف للمستقبل وقرارات مناسبة لها، مثلًا منظومة سياسية فرعية)؛ I- أي «Integration» (القدرة على إحداث تماسك وتناغم داخل المجتمع بكامله بناء على قيم ومعايير صلبة ومفيدة من شأنها تعديل العلاقة بين الوحدات الاجتماعية)؛ L- أي «Latency» (قدرة المنظومة على الحفاظ على البنى الكامنة والنماذج وأن تكون حاضنة للقيم والتمثلات والرموز المشتركة). (المترجم)

### (ج) تعديل المتغيرات النمطية بحسب خطاطة الوظائف الأربع

لأن خطاطة الوظائف الأساسية الأربع متجذّرة في نظرية الفعل وهي تسوغ بالنسبة إلى المنظومات الحية عمومًا، فإنه ينبغي الآن تصوّر المكوّنات التحليلية للفعل بوصفها حلًّا لمشاكل المنظومة. وكما بيناه، فإن بارسونز يلحق القيم والمعايير والأهداف والموارد كلًّا بواحدة من الوظائف الأساسية في كل مرة. ومن قرار البناء (Konstruktionsentscheidung) هذا ينجم الإكراه القاضي **بإعادة تأويل النماذج المتغيرة** التي كانت مركزية إلى حدّ الآن. وهذه المراجعة اضطلع بها بارسونز في مجرى المناقشة مع دوبين (Dubin). وكانت بدائل القرار المجرّدة قد تمّ إدخالها كي يفسّر كيف يمكن، من وجهة نظر ذات نزعة كونية[29]، أن يتمّ ردّ القيم الثقافية إلى عدد محدود من نماذج الأفضلية. وبعد أن تخلّى بارسونز عن منظور نظرية الفعل، فقدت النماذج المتغيرة هذه المكانة. لم يعد الأمر يتعلق الآن بمسألة التعيين الثقافي لتوجّهات الفعل، بل بالسؤال كيف تصدر قرارات الفاعلين مباشرة عن مسارات تكوّن المنظومة. وإذا كان يجب أن يتمّ تحمّل النماذج المتغيرة أكثر من ذلك، فإنه يمكن استعمالها بلا ريب بوصفها عدسات ينكسر عبرها الضوء المنبعث من مشاكل المنظومة في شكل موشور (prismatisch)، بحيث يمكن الأفعال أن تظهر في بريق ديناميكا المنظومة. وقد حذف بارسونز من دون مشقّة واحدًا من خمسة أزواج من البدائل الأساسية[30]، وفصله عن توجّهات القيم

---

(29) «من وجهة نظر ذات نزعة كونية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 269). (المترجم)

(30) ذات مرّة كان الثنائي «توجّه ذاتي/ توجّه جمعي» (self-vs. collectivity-orientation) يمثّل البعدَ الأكثر أهمّية للتمييز بين توجّهات الفعل «العقلانية» بالمقدار الخاص بالتجّار والمهنيين: وفي «*Economy and Society*» (1956) تمّ استبعاد هذا البعد من كاتالوغ المتغيرات النمطية بناءً على حجّة تفترض ضمنيًا التحوّل من الرؤية المفهومية لنظرية الفعل إلى الرؤية المفهومية لنظرية المنظومات؛ والآن فإن التوجّه الذاتي «self-orientation» والتوجّه الجمعي «collectivity-orientation» لابدّ وأنهما بسبب ملامحهما المنظوماتية المختلفة لم يعد يمكن أن يوجدًا في البُعد ذاته: «مع مرور الوقت أصبح جليًا أن مقولات هذا الثنائي لم تكن ذات دلالة عند تعريف السمات المميزة لمنظومة واحدة مخصوصة من الفعل؛ بل كانت تعرّف العلاقات بين منظومتَيْن تمّ وضعهما في نظام تراتبي. كان التوجّه الذاتي يعرّف حالة استقلال نسبي عن تورّط المنظومة الدنيا في المنظومة العليا، وذلك بترك المعايير والقيم في المنظومة الأخيرة في علاقة منتظمة، أي واضحة للحدود، مع الأسباب الوجيهة للفعل. أما التوجّه الجمعي فهو يعرّف حالةً من العضوية الموجبة من طريقها تكون المعايير والقيم في المنظومة العليا مفروضة (prescriptive) على نحو موجب بالنسبة إلى فعل المنظومة الدنيا». =

لدى الذوات الفاعلة واستخدم المتغيرات الأربعة الباقية من أجل وصف الوظائف الأساسية الأربع بمساعدة بدائل قرار مركّبة إلى حدّ ما في شكل اعتباطي. وبلا ريب لا يحتوي هذا المستوى من الوصف، بالنسبة إلى النظرية في مرحلة النضج، على أي دلالة ذات قيمة.

منح دوبين إعادة التأويل أسلوبًا خاصًّا، وذلك بأن قابل بين نموذجين اثنين. فقد انطلق بارسونز الأوّل (Parsons I) من نموذج الفاعل الذي يفعل في وضعية حيث توجّهُ الفعل يمكن أن يُحلَّل في معنى توجّهٍ نحو موضوعات ما (أكانت اجتماعية أم لم تكن). وإن الأنماط المحضة من توجّه الفعل (فكرية كانت أو إفصاحية أو استجابية (responsive) أو أداتية) يمكن أن تُخصَّص بمساعدة النماذج النمطية عبر نماذج قرار من جنسها. وعلى الضدّ من ذلك ينطلق بارسونز الثاني (Parsons II) من المشاكل الأعمّ لمنظومات الفعل. وهي تقابل الجوانب الوظيفية الأربعة التي تحتها يمكن أن يتمّ تحليل المشكل الأساسي للحفاظ على البقاء: «نحن نشهد لدى بارسونز انحرافًا جذريًا عن النموذج 'I' عندما وجّه انتباهه نحو تحليل الفعل الاجتماعي من وجهة نظر مشاكل المنظومة الاجتماعية. وعندما أدرك الحاجة إلى إقامة تمفصل بين الفعل الاجتماعي ومتطلّبات المنظومة الاجتماعية، ابتدأ بارسونز بمشاكل البنية الاجتماعية وحاول التحرّك من هناك إلى مستوى الفاعل الفردي داخل المنظومة. إن النموذج 'I' لدى بارسونز هو في جوهره 'ينظر خارجًا' إلى المنظومة الاجتماعية من النقطة المواتية للفعل، أما النموذج 'II' عنده فهو 'ينظر أسفل' إلى الفاعل الفردي من منظور المنظومة الاجتماعية»[31]. وعبر النماذج المتغيرة تتحوّل مشاكل المنظومة إلى توجّهات للفعل، على شاكلة بحيث لم يعد قرار الفاعلين هو الذي يكوّن النقطة المرجعية للتحليل بل ديناميكا حلّ المشاكل التي تحتوي عليها منظومة الفعل المحقّقة لاستقرارها بنفسها: «ويكمن الفرق الجوهري بين هذين الحلّين في الوحدات التي من خلالها يتمّ بناء النماذج. في النموذج I يُنظر إلى الفعل الاجتماعي بوصفه نتاجًا لتقويمات الفاعل

= T. Parsons and N. J. Smelser, *Economy and Society* (London; New York: 1956), p. 36.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(31) Dubin, p. 530.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

للموضوعات ونتاجًا لتوجّهاته نحوها - وكل منهما وحدات ذاتية أو اجتماعية نفسية. أما في النموذج II فإنه يُنظَر إلى الفعل الاجتماعي بوصفه **نتاجًا لتعريفات الأدوار الخاصة بالمشاكل الأربعة للمنظومة الاجتماعية التي يُرجَّح أنها مشاكل كونية**. ومن ثمّ تصبح الوحدة التحليلية الأولى هي جهات (modalities) المنظومة التي يُشتقّ منها تقويم الفاعل للموضوعات وتُشتقّ توجّهاته نحوها»[32].

وإذا كان ضغط المشكل الذي نتج من ديناميكا الحفاظ على البقاء يمكن أن يتمّ نقله إلى توجّهات الفعل، فإنه ثمّة حاجة إلى الربط غير العرضي لمشاكل المنظومة مع قرارات الفاعل. ولقد حلّ بارسونز الثاني هذا المشكل بأن أثبت علاقة تحليلية بين الوظائف الأساسية الأربع وبين تركيبات معينة من بدائل القرار[33]. هذه العلاقات استجمعها دوبين في الجدول الآتي:

**الجدول (2-VII)**

**النموذج «II» عن الفعل الاجتماعي لدى بارسونز[34]**

| جهات المنظومة الاجتماعية (مشاكل المنظومة) | تقييم الفاعل للموضوعات | توجّه الفاعل نحو الموضوعات |
|---|---|---|
| تأقلمية | ← النزعة الكونية | الخصوصية |
| بلوغ الهدف | ← الإنجازية | العاطفية |
| إدماجية | ← النزعة التجزيئية | الانتشار |
| صيانة النموذج وإدارة التوتر | ← النوعية | الحياد |

(32) Ibid., p. 530.

[ورد الشاهد المذكور بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(33) «وإذا كان ضغط المشكل الذي نتج عن ديناميكا الحفاظ على البقاء يمكن أن يتمّ نقله إلى توجّهات الفعل، فإن ثمّة حاجة إلى الربط غير العرضي لمشاكل المنظومة مع قرارات الفاعل. ولقد حلّ بارسونز الثاني هذا المشكل بأن أثبت علاقة تحليلية بين الوظائف الأساسية الأربع وتركيبات معينة من بدائل القرار» هذه الجملة بأكملها ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 246). (المترجم)

(34) ورد هذا الجدول بالإنكليزية في النص الأصلي. ولم يترجمها الناقل الفرنسي (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 271). (المترجم)

استند دوبين في تأويله إلى إشارات كان بارسونز قد قدّمها في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، وذلك بالنظر إلى نتائج تعاونه مع روبرت فريد بايلز (R. F. Bales)[35]. وقد أحال بارسونز في هذا الموضع على الفصلين الثالث والخامس من **أوراق العمل في نظرية الفعل**، إلا أنه ها هنا لم يجرِ الكلام قط في أن توزيع بدائل القرار والوظائف الأربع سوف ينتج من طريق تحليلٍ **منطقي** أو **مفهومي**، فعندئذ - نعني في عام 1953 - كان بارسونز على الأرجح يقوّل أنه قد علّل ارتباط توجّهات الفعل المخصوصة مع واحد من مشاكل المنظومة الأربعة في كل مرة في شكل **إمبيريقي**، وذلك من طريق تأويل نتائج بحث بايلز عن المجموعات الصغرى. وفضلًا عن ذلك، استعان بتماثلات مبهمة مع الفرضيات الأساسية للديناميكا الحرارية.

هذا التردّد يبين الطابع الاعتباطي لارتباطٍ، هو بلا ريب مركزي بالنسبة إلى إدراج نظرية الفعل تحت نظرية المنظومة التي صارت سائدة في الأثناء، إلا أن بارسونز لا يمكنه تعليله لا منطقيًا ولا إمبيريقيًا. إن توزيعاته **الاعتباطية** لا تصمد أمام اختبار التأمّلات الحدسية البسيطة. وقد تساءل جيفري ألكسندر (J. Alexander) محقًّا، لماذا لم يمكن حلّ مشاكل الإدماج سواء عبر توجّهات فعل كونية أو عبر توجّهات خصوصية، أو لماذا لم يمكن حلّ مشاكل الحفاظ على الحفاظ الثقافية عبر التوجّه نحو الإنجازات بدلًا من التوجّه نحو السمات الباطنية لخصم ما.

## (د) إعادة تأويل القيم الثقافية في قيم اسمية سيبرانية

ثمّة مثال آخر عن إعادة صهر المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل في صلب نظرية المنظومة، تمنحنا إياه عمليةُ إعادة تأويل مفهوم القيم الثقافية، إذ يؤوّل بارسونز

---

(35)» لقد تمّ اكتشاف أن هذه التناسبات تلتقي منطقيًا مع التصنيف الرباعي الذي صنعه بايلز في شأن المشاكل الوظيفية في منظومات الفعل. وفي الاصطلاح الذي تمّ اعتناقه في نهاية الأمر كان مشكل التكيف محدَّدًا من جهة المواقف (attitudinal) في مفردات النوعية (specificity)، ومن جهة تبويب الموضوعات (object-categorization) في مفردات النزعة الكونية؛ وكان مشكل بلوغ الهدف محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات النوعية، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات إنجازية؛ وكان مشكل الإدماج محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات الانتشار أو التشتت (diffusedness)، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات النزعة الجزئية أو المحلّية (particularism)؛ وكان مشكل الإبقاء على النموذج وإدارة التوترات محدَّدًا من جهة المواقف في مفردات الحياد العاطفي، ومن جهة تبويب الموضوعات في مفردات الكيف»، يُنظر:
Parsons and Smelser, p. 36.

صلاحية القيم الثقافية في المعنى السيبراني لوظائف التحكّم التي يتمّ عزوها إلى القيم الاسمية (Sollwerten) في المنظومات المحكومة ذاتيًا. وإن **العلاقات الدلالية** بين القيم الثقافية قد أُعيد تأويلُها في شكل صامت في **العلاقات الإمبيريقية** بين متغيرات التحكّم. وهذا الانزياح هو بلا ريب مثالٌ عن النزعة التي تتعارض[36] مع محو آثار نظرية الفعل.

انطلاقًا من نقد المذهب النفعي كان بارسونز قد اكتسب بادئ الأمر فكرة انتقاء غائي مضبوط عبر القيم والقواعد العملية (Maximen)، ومن فيبر كان قد أخذ مفهوم التحقيق الفعلي للقيم. هاتان الفكرتان كانتا قد تكثّفتا في التصوّر القاضي بأن القيم الثقافية هي من طريق المأسسة والاستبطان مستندة إلى وضعيات الفعل ومقرونة بعقوبات، وبذلك من المفروض أن تكتسب في الواقع الفعلي لأشكال الحياة (Lebensformen) وتواريخ الحياة استمراريةَ الأخلاق الجوهرية. وإن منظومات الفعل من شأنها أن تجسّر المسافة بين القيم والمعايير التي من خلالها يتوجّه الفاعلُ، وظروف الوضعية التي تحدّد مجال فعله. وإن منظومات الفعل من شأنها أن تتغلّب على توتّر معياري تمّ الاحتفاظ به على نحو متزامن. وحتى بالنسبة إلى تصوّر منظومة الفعل، المستقطَب في المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، تحتفظ العلاقات بين القيم والمعايير والأهداف والموارد بدلالتها. ولكن الآن، بما أن الثقافة قد تمّ الحطّ من شأنها إلى رتبة منظومة جزئية إلى جانب منظومات أخرى، فإن التفاوت بين دائرة القيم والمعايير المدّعية للصلاحية وميدان الظروف الوقائعية قد عُوِّض بمستوى واحد (eingeebnet). ومن أجل تفادي هذه النتيجة، ترجم بارسونز التوتّرَ بين المعياري والوقائعي (das Faktische) بالاستعانة بالتماثل السيبراني المشار إليه.

إذا كانت الإجراءات المتحكَّم فيها (gesteuert) في وحدة فيزيائية ما تتطلّب الكمية العادية من الطاقة، فإن التحكّم نفسه يحتاج إلى زخم من المعلومات هو بالمقارنة يستهلك قليلًا من الطاقة. وإن بارسونز يساوي القيم الثقافية مع قيم المراقبة المتحكِّمة (steuernd) ويعالج الأسس العضوية لمنظومة الفعل بوصفها

---

(36) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 272). (المترجم)

مصدرًا للطاقة. ثمّ هو يُرسي، بين منظومة السلوك والشخصية ومنظومة المجتمع والثقافة، تراتبيةً على شاكلة بحيث إن المنظومة الدنيا هي في كل مرة تتفوّق على المنظومة العليا من حيث الطاقة المستهلكة، وأن المنظومة العليا تتفوّق على الدنيا من حيث الاستعلام وعملية التحكّم. هذا الترتيب الخطّي للمنظومات الفرعية الأربع بحسب نموذج **تراتبية السيطرة** (Kontrollhierarchie)، يحفظ للمنظومة الثقافية مكانة السيد الذي يشرف على عملية التحكّم (Steuerung)، وفي الوقت ذاته تبقى تابعة في إمدادات الطاقة إلى المنظومات الفرعية الأخرى.

بذلك، فإن بارسونز يمهّد الطريق ليس إلى الحتمية الثقافية فحسب، بل يمنح لاستخدام نماذج نظرية المنظومات في نظرية الفعل نكهة مفاجئة. وهو يميز بهذه الطريقة بالذات **بين فئتين من العوالم المحيطة**.

من ناحية القطب الأسفل من تراتبية السيطرة يحدّ منظومةَ الفعل عالمٌ محيط طبيعي أو إمبيريقي، أما من ناحية القطب المعاكس فيحدّها عالمٌ محيط من نوع غير إمبيريقي، أو فوق الطبيعي: «لا الشخصية الفردية ولا المنظومة الاجتماعية لها علاقة مباشرة بالبيئة الفيزيائية، إن علاقاتها مع هذه الأخيرة هي متوسَّطة كلّيةً عبر الكيان العضوي الذي هو الرابط الأوّل للفعل مع العالم الفيزيائي. وهذا، في أي حال، هو الآن أمرٌ شائع في النظرية الإدراكية والإبيستيمولوجية الحديثة... وفي معنى مماثل في جوهره لا الشخصيات ولا المنظومات الاجتماعية هي لها صلة مباشرة مع الموضوعات المرجعية القصوى، مع 'الواقع الأقصى' الذي يطرح 'مشاكل الدلالة' في المعنى الذي ينسبه علماء الاجتماع قبل كل شيء إلى أعمال ماكس فيبر. إن الموضوعات التي تعرفها الشخصيات والمنظومات الاجتماعية أو تجرّبها في شكل مباشر هي في اصطلاحنا موضوعات ثقافية، هي مصنوعات إنسانية تمامًا كما هي موضوعات المعرفة الإمبيريقية. ومن ثمّ فإن علاقات الشخصيات والمنظومات الاجتماعية المصحوبة بـ 'واقع غير إمبيريقي' أقصى هي في معنى أساسي متوسَّطة عبر المنظومة الثقافية»[37].

بينما يربط بارسونز المفهومَ السيبراني لتراتبية السيطرة بمحض إرادته مع

(37) T. Parsons, «Social Systems,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (New York: 1977), p. 181.

فكرة التحقيق الفعلي للقيم، ينقل تمثّلَ تعالي القيم وادّعاءات الصلاحية إلى الجهاز المفهومي الإمبيريقي لنظرية المنظومات، وهذا الأمر لا ينجح أبدًا من دون أن ينكسر شيء ما. وبينما كان في الفترة الوسطى الأولى يأخذ حدس التحقيق الفعلي للقيم في الاعتبار وذلك بإعطاء مكانة خاصة للثقافة، صار يجب الآن على ثقافة منصهرة في صلب منظومة الفعل أن تستمدّ قوّتها المتحكِّمة من التماسّ مع «**عالم محيط غير إمبيريقي**». لكن هذا المفهوم هو جسم غريب عن نظرية المنظومات. فهذه فعلًا تتصوّر الحفاظ على بقاء المنظومة، المضبوط **ذاتيًا**، على نحو بحيث إن حدود المنظومة هي عند **كل** تخومها مهدَّدة في أساسها **بالطريقة ذاتها** وينبغي أن يتمّ الدفاع عنها **في كل مكان** ضدّ الهجمات الآتية من العوالم المحيطة الفائقة التعقيد.

كان بارسونز على وعي بأن تصوّره عن المنظومة، في هذا المنظور الحاسم، يبتعد عن المنظور السائد: «طبعًا، إن الاتّجاهات (directionality) يمكن أن يتمّ تصوّرها بوصفها داخلة في المنظومة المرجعية. ومع ذلك، فإن ما هو أكثر هيمنة على مستوى الفعل هو المحاولات الرامية إلى شرعنة اختيارات من بين طرق بديلة أخرى وذلك باستدعاء مصدر معين للسلطة من خارج منظومة الفعل كما هي متصوَّرة عادةً من طرف الوحدات الفاعلة»[38]. بيد أن بارسونز لا يقوم بأي محاولة من أجل أن يبين، كيف يمكن أن يتمّ تكييف نموذج المنظومات المضبوطة ذاتيًا مع حاجات نظرية في الثقافة من أصل مغاير تمامًا، على نحو بحيث لا يتمّ المساس بالبراديغم الذي من شأنها.

### (هـ) الحتمية الثقافية

بإدخال تراتبية السيطرة تفقد الوظائف الأساسية الأربع ندّيتَها (Ebenbürtigkeit)[39]. إن حسّ الاتّجاه (der Richtungssinn) الذي في كنفه تُستبدَل الوظائف الواحدة بعد الأخرى إنما يأخذ ما وراء الدلالة الزمانية معنًى تراتبيًا. إن فكرة التحقيق الفعلي للقيم تتسامى (sublimiert sich) نحو نظام هرمي مجرّد، هو في شكل قبلي يضمن أن المنظومات الفرعية المخصّصة وظيفيًا لا يمكن أن

(38) Parsons and Platt, p. 32.
[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]
(39) التساوي في الرتبة. (المترجم)

تؤثّر بعضها في بعض على أي نحو، بل في معنى الخطاطة «AGIL» (AGIL-Sinn) عن الحتمية الثقافية فحسب. هذا الحكم المسبق هو منصهر في شكل خفي في **تقنية اللوحة المتقاطعة**. إن المعنى الكامن في هذه النزعة الصورية إنما يتمثّل، من جهة أولى، في أن جانب الصلاحية الخاص بالتلفّظات الرمزية قد أُعيد تأويلُه على نحو إمبيريقي[40]، ومن جهة ثانية وبشكل متزامن، في أن تغير القيم محصَّن ضدّ الفرضيات المادّية[41]. أما كيف تضمن تقنيةُ اللوحة المتقاطعة النزعةَ المثالية الخفية لوظيفية المنظومات لدى بارسونز، فهو أمر يمكن على سبيل المثال أن نستقرئه من تمفصل المنظومة الثقافية ذاتها. ففي أوّل الأمر كان بارسونز تابعًا للتقسيم الفيبيري الثلاثي إلى نماذج تأويل معرفية (kognitiv)، ونماذج قيم خلقية - عملية، ونماذج تعبير جمالية - إفصاحية (ästhetisch-expressive Ausdrucksmuster)، أما الآن فإن النزعة الوظيفية تفرض عليه تقسيمًا رباعيًا. إن الحقل الرباعي قد تمّ رصدُه للرمزية التأسيسية، لنقلْ للدين، على الرغم من أن العلم والتقنية، والقانون والأخلاق، كما الفن المستقلّ بذاته في العصر الحديث، هي حقول قد تمايزت من مركّب التقاليد الدينية - الميتافيزيقية، ولهذا لم تعد توجد بنيويًا ولا تاريخيًا على نفس المستوى مع الرمزية الدينية.

وإن صورانية اللوحة المتقاطعة إنما تكشف عن أسرارها في شكل كامل في الفلسفة المتأخّرة لبارسونز، حيث إن منظومة الفعل العامة قد تمّ إخضاعها إلى

---

(40) إن بارسونز يطبّق خطاطة «AGIL» على كل الموضوعات من دون تفريق بينها. هكذا، فهو على سبيل المثال يعامل نظرية علمية بنفس الطريقة التي يعامل بها منظومةَ فعلٍ إمبيريقية. يُراجع الشكل ضمن: T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Form of the Religious Life,» in: Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions* (New York: 1973), p. 65:

مكوّنات المعرفة بما هي أنماط ثقافية من الموضوعات

| L | الموارد | الدفوعات | I |
|---|---|---|---|
| منطقي | الإطار المرجعي | النظرية | |
| مرجعي | الوقائع | حلول المشكل | |
| A | | | G |

(41) M. Gould, «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action», in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*, 2 vols (New York: 1976), vol. 2, pp. 470 ff.

ضرب من التعالي المشيَأ الذي تمارسه «منظومة غائية»[42]، وهنا يظهر إلى النور ما كان بارسونز قد أدخله في نظرية المجتمع مع مفهوم تراتبية السيطرة.

## (2) الفلسفة الأنثروبولوجية المتأخرة وهشاشة التسوية بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل

حين يتمّ تصوّر المنظومة العامة للفعل، التي تتضمّن الثقافة والمجتمع والشخصية ومنظومة السلوك، بوصفها هي بدورها واحدة فقط من أربع منظومات فرعية، ويتمّ إسنادُها باعتبارها كلًّا واحدًا إلى الوظيفة «I» (die I-Funktion)، فإن ما ينتج هو الاضطرار إلى بناء **منظومة عن الهيئة الأساسية للإنسان**، تلك التي منحها بارسونز اسم «الوضع الإنساني». وفي هذا الصدد، فإن ما يُسنَد إلى الوظيفة «L» هو **منظومة غائية** مزعومة، تتّصل بمنظومة الفعل، وذلك من جهة قطبها الأعلى، وبالتالي تأخذ مكان **العالم المحيط فوق الإمبيريقي** (überempirisch). وكم هو غني بالمعلومات مشكلُ البناء الذي يطرح نفسه، كي نقول ذلك في شكل تناظري، على القطب الأسفل لمنظومة الفعل.

كان بارسونز في بادئ الأمر قد تمثّل المنظومة الفرعية للفعل، الأدنى درجة في تراتبية السيطرة على أنها الحامل العضوي للشخصية، بوصفها الكيان العضوي الإنساني. لكن هذا الأخير، ولا سيما في جهازه النوعي الخاص المحدّد في شكل وراثي، يكاد لا يمكن أن يُضاف إلى منظومة الفعل. ولهذا السبب فإن بارسونز في وقت لاحق تبنّى مقترح [الأخوين] شارل ليدز وفيكتور ليدز (Lidz und Lidz)[43]، وقدّم تأويلًا نفسانيًا عن المنظومة السلوكية للأفضليات[44]. وعلى الضدّ من الشخصية التي تصوّرها بارسونز من قبل كما من بعد في مفردات تقليد البحث

---

(42) T. Parsons, «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), p. 382.

[بالإنكليزية في النص: «telic system». علينا أن نقرأ «telic» في جذرها اليوناني «telikos» من لفظة «télos-τέλος» أي «الغاية». (المترجم)]

(43) هما تلميذان من تلاميذ بارسونز. ذكرهما بارسونز في مقابلة أُجريت معه وظهرت في عام 1975 في: **المجلة الأوروبية للعلوم الاجتماعية**، السنة 13، العدد 34 (1975)، ص 86. (المترجم)

(44) Ch. W. Lidz and V. M. Lidz, «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: Loubser et al., pp. 195 ff.

الخاص بالتحليل النفسي، فإن منظومة السلوك لم تعد تحتوي الآن على الحامل الطبيعي للشخص، بل على المهارات العامة للمعرفة والكلام والفعل المفهومة في معنى بياجيه. لكن الكائن العضوي الإنساني إنما يأخذ عندئذ موقع عالم محيطٍ بالنسبة إلى منظومة الفعل: وهذه، ومن خلال منظومة السلوك، هي تحدّ الطبيعةَ العضوية.

وفق المنطق ذاته، تمّ إدراك المنظومة الثقافية على نحو ضيق جدًّا بحيث إن كل ما يمتلك إلى حدّ الآن الدلالات الحافّة لهيئة تحكّم عليا أو، كما يسمّى ذلك في لغة تلّيش (Tellich) اللاهوتية، «الحقيقة (Realität) القصوى»، هو ينخرط في موقع عالم محيطٍ بالنسبة إلى منظومة الفعل. وهذه، ومن خلال منظومتها الثقافية الفرعية، هي تحدّ من التعالي المشيَأ للمنظومة الغائية: «بوضوح، نحن نتصوّر المنظومة الغائية وكأنها توجد بحسب معالجتنا في علاقة ترتيب سيبراني فائق (cybernetic superordination) مع منظومة الفعل، وكأن لها شأنًا خاصًّا مع الدين. إنه في السياق الديني أوّلًا إنما تشكّل، على نحو بارز عبر جملة التاريخ الثقافي، اعتقادٌ ما في شيء من قبيل 'حقيقة' العالم غير التجريبي»[45].

من خلال هذه الخطوة التأمّلية، لامس بارسونز أرض **فلسفته المتأخّرة**، واختتم منظومة الفعل بثلاث منظومات فرعية أخرى:

**الشكل (VII-6)**

**منظومة الوضع الإنساني بعامته**

| L | | | I |
|---|---|---|---|
| | البنى الغائية | المجتمع | الثقافة |
| | | الشخصية | منظومة السلوك |
| | الطبيعة الفيزيائية والكيميائية | الجهاز العضوي الإنساني | |
| A | | | G |

(45) Parsons, «A Paradigm,» p. 356.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إن منظومة الوضع الإنساني عمومًا إنما لها، متى نظرنا في شكل منهجي، منزلة مغايرة لسائر المنظومات الأخرى التي تتعامل معها نظرية المجتمع أو العلوم الاجتماعية المفردة. **في أوّل الأمر**، لا يمكن المنظومة الغائية التي تسوغ تقليديًا باعتبارها ميدان الإيمان الديني، أن تدخل، مثل المنظومات الأخرى، بوصفها حقلًا من الموضوعات العلمية - أو بوصفها حقلًا من الموضوعات الخاصة بالعلوم الاجتماعية، لكن الدين ينبغي عندئذ أن يجد مكانه في إطار المنظومة الثقافية. ويؤكّد بارسونز أن الكلام على منظومة غائية يفترض سلفًا الاعتقادَ في دائرة من الحقيقة القصوى. وهذه الاستراتيجية المفهومية هي بالمناسبة قريبة من تلك التي بها كان شيلنغ الأخير، بعد أن انطلق من تجربة وجود الله بوصفها أساسًا، قد أدخل فلسفته «الموجبة»: «مع إقرار تامّ بالصعوبات الفلسفية التي تكتنف تعريف طبيعة تلك الحقيقة، نحن نودّ أن نؤكّد مشاركتنا هذا الإيمان القديم جدًّا بوجودها»[46].

بيد أن منظومة الوضع الإنساني عمومًا إنما تتمتّع أيضًا بمنزلة من نوع خاص **لأنها** تحتاج إلى تأويل إبيستيمولوجي: إنها تعرض العالم في جملته انطلاقًا من منظور منظومة الفعل. ليس الميدان الديني فحسب، بل دوائر الكائن العضوي الإنساني والطبيعة غير الحية أيضًا هي متصوّرة على شاكلة بحيث يمكن أن يتمّ إدراكها من طرف منظومة الفعل بوصفها عوالم محيطة: «... إن البراديغم من شأنه أن يصنّف (categorize) العالم الذي في متناول التجربة الإنسانية في شكل **معانٍ** بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية في مختلف أجزائها وجوانبها»[47].

لقد رأينا كيف أن تقنية اللوحة المتقاطعة حفّزت بارسونز على استكمال منظومة الفعل بثلاث منظومات أخرى على المستوى نفسه من التحليل، إلا أنه إنما هنا بالتحديد يكون ترتيب المنظومات في خطاطة ذات أربعة حقول مضلّلًا. ومتى أخذنا الأمر على وجه الدقة، فإنه ينبغي على منظومة الفعل أن تأخذ موقعًا مضاعفًا: موقع مرجع ما بالنسبة إلى نظرية المجتمع، وفي الوقت ذاته، موقع ذو

---

(46) Ibid., p. 356.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(47) Ibid., p. 361.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إيبستيمولوجيا، **إليها** تكون «معطاة» سواء البنى الغائية أم الطبيعة الذاتية للكائن العضوي الإنساني أو الطبيعة الظاهرة، الموضوعية. بذلك ليس مصادفة أن بارسونز قد أدخل منظومة الوضع الإنساني الأساسي من منظور وضّحه بالإشارة إلى كانط: «لسببيْن اثنين كنّا قد عالجنا منظومة الفعل الإنساني باعتبارها النقطة المرجعية الابتدائية. والأوّل منهما هو السبب الدنيوي (mundane) الذي يسم الطريق الفكري الذي من خلاله كان تمّ بلوغ صياغة الخطاطة المفهومية الأوسع نطاقًا. ثمّة شيء ينبغي قوله، من قبيل سياسة البحث، عن الذهاب ممّا هو نسبيًا معروف جيدًا إلى غير المعروف بدل العكس. غير أن السبب الثاني هو... أننا نتصوّر الوضع الإنساني بوصفه صيغة عمّا يمكن أن يكون بمعنى ما قابلًا للمعرفة والذي هو مصاغ في شكل خاص وواع بذاته ومنظّم **من منظور دلالته بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية** ولا سيما بالنسبة إلى الذين هم نسبيًا من المعاصرين. ومن وجهة النظر هذه، فإن منظومة الفعل هي التي تشكّل المرجع الأساسي الضروري بالنسبة إلى هكذا مشروع»[48].

أخذ بارسونز منظومة الفعل العامة، التي بها تتعلّق إلى حدّ الآن نظريةُ منظومةِ المجتمع، بمنزلة **نقطة انطلاق** نحو تأمّل **مُدار في شكل تفكّري** في منظومة الوضع الإنساني عمومًا. **لكن المنظّر إنما يفقد بذلك موقفًا مستقلًا من هذه المنظومة الفرعية**، وهو **لا** يستطيع أن **يفلت** من منظور منظومة الفعل. وفي حين أن نظرية المجتمع يمكنها على كل سائر مستويات المنظومة أن تتعدّل (intentione recta)[49] على موضوعاتها، فإن النظرية تصبح على المستوى الأنثروبولوجي محيلة على ذاتها (selbstbezüglich). وفي ما يخصّ نظرية المجتمع هذه التي تعمل بالإحالة على ذاتها كان بارسونز يتوفر أمام ناظريه على نموذج النقد الكانطي للمعرفة: «كنّا قد ذهبنا إلى أن 'التوجيه' الإنساني نحو العالم يأخذ شكل معاملة العالم،

---

(48) Ibid., pp. 382 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(49) intentio obliqua صيغ تعبير لاتينية تتكرر لدى أدورنو (مثلًا **الجدل السالب**) ويبدو أنها تأدّت إليه من كتابات نيكولاي هارتمان. وintentione recta تعني: توجيه القصد أو الوعي نحو الموضوع الحقيقي نفسه في خصائصه وعلاقاته الفعلية؛ أما intentio obliqua فهي حالة الوعي عندما يركّز على صورة الموضوع في الذهن. (المترجم)

بما في ذلك عالم الفعل ذاته، باعتباره مؤلّفًا من كيانات لها بالنسبة إلى الفاعلين البشر **معنى** يمكن فهمه رمزيًا. بذلك نحن نتصوّر أن من المناسب أن نسمّي هذه الكيانات 'موضوعات' وأن نتكلّم على علاقة ذات-و-موضوع... ونحن نتصوّر أن من المشروع أن نتبنّى التفسير الكانطي **للمعرفة** بوصفه أنموذجًا لنمط من العلاقة بين الفاعلين البشر والعوالم الواقعة خارج منظومة الفعل بمقدار ما هي موضوعات داخله»[50]. ومن الأهمّية بمكان أن بارسونز لم يواظب على هذا الموقف في شكل ثابت بل خلط **التأويل شبه الترنسندنتالي** لـHuman Condition مع تأويل **موضوعاني**، فرضته عليه بلا ريب مقاربةُ نظريةِ المنظومة.

في التأويل الترنسندنتالي[51]، تثبّت المنظومةُ الغائية الشروطَ العامة والضرورية التي تحتها يمكن منظومة الفعل أن تسلك إزاء الطبيعة الخارجية والطبيعة الباطنية وإزاء النفس، وبهذه الطريقة هي تعين «الأنظمة الترنسندنتالية» التي تحتها تشير الطبيعة الموضوعية والطبيعة الذاتية ومنظومة الفعل **إلى** (stehen für)[52] منظومة الفعل ذاتها: «إن القضية العامّة هي أنه بالنسبة إلى كل واحد من ضروب التوجيه الإنساني هناك مستوى مؤسِّس (Meta-level) يكون مهتمًّا بـ'الشروط' و'الفرضيات' التي هي ضرورية كي يكون توجيهٌ ما ذا معنى، كي 'يعني أو ينتج معنى' (to make sense)»[53]. إن بارسونز يعزو إلى البنى الغائية وظيفة مشابهة لتلك التي يعزوها ماكس فيبر إلى صور العالم الدينية - الميتافيزيقية، وذلك بمقدار ما يستنبط مثله من صور العالم مواقفَ مجرّدة من العالم. وحدها مواقف معينة من العالم يجب أن تجعل هذا الفهم المنزوع المركز للعالم ممكنًا، الذي تطوّر في رحاب الحداثة، والذي ربط بارسونز أيضًا الصلة معه من خلال منظومته عن الوضع الإنساني بعامة[54].

---

(50) Ibid., pp. 367 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(51) وفي هذا المعنى فهم ر. مونش منظومة الوضع الإنساني بعامة: Münch, «T. Parsons».

(52) ترمز إلى، تمثّل... (المترجم)

(53) Parsons, «A Paradigm,» p. 370.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(54) Ibid., p. 383.

لقد رجع بارسونز في شكل مختصر إلى كتب كانط النقدية (Kritiken) الثلاثة وفهمها بوصفها محاولات من أجل إعادة بناء الشروط الترنسندنتالية لموضعة (Objektivation) الطبيعة الخارجية (من زوايا نظر معرفية - أداتية)، ومن أجل تشكيل روابط الفعل (من زوايا نظر خلقية - عملية)، ومن أجل التعامل غير المُمَوْضِع مع الطبيعة الباطنية الخاصة (من زوايا نظر جمالية)[55].

من هذه الرؤية ينبثق الدين باعتباره نتيجة هجينة إلى حدّ ما لنوع من الموضعة (Vergegenständlichung) للأعمال التنظيمية الترنسندنتالية: إن هذه تمّت تشيئتُها نحو التعالي في معنى وجودِ كائنٍ إلهي. وهكذا يمكن أيضًا تأويل **الدين في حدود مجرد العقل** الكانطي ولكنْ دين عقلي كهذا لم يكن كافيًا أبدًا بالنسبة إلى بارسونز: «إنه ثمّة، وفقًا للبراديغم الخاص بنا، دائرةٌ رابعة من التنظيم الترنسندنتالي الذي لم ينذر له كانط نقدًا خاصًّا. نحن نتصوّر أن لها على الخصوص شأنًا ما مع الدين. يبدو من الممكن أن كانط، بصفته ابنًا بارًّا للتنوير، كان ريبيًا كفايةً في هذه الدائرة إلى حدّ أنه لم يغامر بقول أي شيء موجب، بل ظلّ مكتفيًا بإثبات إنكاره الشهير **لاحتمال** وجود الله. مع ذلك، ثمّة هوّة منطقية تتطلّب أن يتمّ ملؤها»[56].

إن ملء هذا المكان الشاغر هو في الحقيقة لا يدين بنفسه إلى الحاجات والتجارب الدينية للمؤلّف فقط، بل، كما لاحظ ذلك بارسونز محقًّا، إلى الإكراهات التي يمليها بناء منظومته. وذلك ليس فقط بسبب أنه هنا أيضًا ينبغي أن يتمّ احتلال خانة رابعة. بل على الأرجح أن مقاربة نظرية المنظومة ذاتها هي منغلقة ضدّ التأويل الترنسندنتالي المنشود للوضع الإنساني عمومًا ويفرض فهمًا مُمَوْضِعًا. **إن منظومة الأعمال التنظيمية ينبغي بذلك أن يُعاد تأويلها** ضمن **منظومة القيم العليا للسيطرة** أو منظومة البنى الغائية، بحيث تستطيع، من حيث هي عالم من الكيانات فوق الإمبيريقية، أن تتفاعل مع عوالم أخرى، مع العالم الفيزيائي - الكيميائي، والعالم العضوي، والعالم الاجتماعي - الثقافي. وهذه النظرة من شأنها أن تقود إلى تأمّلات لا أريد أن أخوض فيها أكثر من ذلك. وكما عند كونت

---

(55) Ibid., pp. 370 f.

(56) Ibid., p. 371.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(Comte) والسان سيمونيين (St. Simonisten)[57]، كذا أيضًا لدى بارسونز، يفتح تطوّر النظرية على المحاولة الرامية إلى خلق بديل نظري - اجتماعي عن وظائف الإدماج الاجتماعي لدينٍ تمّت مهاجمته في جوهره[58].

إلا أنه يوجد جانب آخر من فلسفة بارسونز المتأخّرة تبدو لنا أكثر إفادة. وبحسب التحليل الجاري إلى حدّ الآن، فإن نظرية المجتمع لدى بارسونز تدين بنفسها إلى تشبيه ملتبس لنظرية الفعل بنظرية المنظومة. إنها تأخذ هيئةَ تسويةٍ نظرية بين جهازين مفهوميين أساسيين متنافسين، تغطّي النزاع لكنها لا تحلّه. وبعد أن تمّ اختتام تشييد نظرية المنظومة، عاد النزاع المكبوت كي يظهر للعيان ما إنْ انتقل بارسونز من جديد إلى مشاكل النظرية العامة للفعل. وهذا النزاع كان في الواقع ناجمًا عن تشيؤ إطار نظرية الفعل الذي تمّ تطويره ضمن كتاب **بنية الفعل الاجتماعي**. وفي نهاية طريقه الفكري المعقّد رأى بارسونز نفسه في مواجهة مع المشاكل الناتجة عنه.

مع المكانة الترنسندنتالية للبنى الغائية تخلّل منظومةَ الوضع الإنساني عمومًا معنًى متأتٍّ من نظرية الفعل: إن منظومة الفعل هي متمثّلة مثل ذاتٍ من شأنها في كل مرّة أن تضطلع بعلاقاتها مع الطبيعة الخارجية ومع طبيعتها الباطنية ومع ذات نفسها، وذلك تحت شروط ترنسندنتالية معينة. ومن هنا كانت عينا بارسونز، في تطابق مع تصوّره المونولوجي للفعل، منصبّتين على النموذج الإبيستيمولوجي للذات **العارفة**، المستوحى من كانط. ومنذ زيمل وماكس فيبر تمّ إدخال هذا النموذج في صلب نظرية المجتمع، وتسبّب على الأرجح في ارتباك التنويعات الفينومينولوجية والكانطية الجديدة لعلم اجتماع الفهم، والتي تعود إلى حدّ ريكارت (Rickert)[59] وهوسرل. إن الغايات المتعلقة بتأسيس نظرية المجتمع على الأرجح يناسبها نموذج نظرية التواصل عن الذات القادرة على الكلام وعلى الفعل، على نحو أفضل من النموذج الإبيستيمولوجي. ولهذا السبب كانت

(57) St. Simonisten: نسبةً إلى الفيلسوف السياسي الفرنسي هنري سان سيمون (1760-1825). (المترجم)

(58) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York; Hamburg: 1970, hier 1974); pp. 300 ff.

(59) (خطأ مطبعي في الأصل: Rikkert). (المترجم)

محاولةُ فكّ شيفرة الصيغة الترنسندنتالية لفلسفة بارسونز المتأخّرة، تستحقّ العناء. وبذلك يستطيع المرء أن يكتشف أنه وراء منظومة الحالة الإنسانية الأساسية، ووراء المنظومات الفرعية الأربع لـ Human Condition، إنما تختبئ بنى عالم الحياة المتمّمة للفعل التواصلي - وبالطبع في صيغة مزعجة شيئًا ما.

إذا ما فهمنا منظومة الوضع الإنساني الأساسي بوصفها هي المستوى التحليلي، حيث ينبغي موقعةُ الأفعال التي تمّ التنسيق بينها من طريق التفاهم، فإن الحقل الأيسر الأعلى يحتوي على البنى العامة لفهم العالم التي تحدّد الطريقة التي بها يمكن المشاركين أن يتّصلوا من خلال تلفّظاتهم التواصلية بشيء ما داخل العالم، في حين أن الحقل الأيسر الأسفل يمثّل العالم الموضوعي، أما الحقل الأيمن الأسفل فيمثّل العالم الذاتي، وأما الحقل الأيمن الأعلى فيمثّل العالم الاجتماعي للمرجعيات الممكنة. إن بارسونز نفسه يتكلّم على «عوالم»، على العالم الفيزيائي، وعالم الجهاز العضوي الإنساني وعالم العلاقات البيشخصية. وفي هذه الصيغة تعيد المنظومةُ الغائية إنشاءَ المنظومة المرجعية التي تضعها الذواتُ الفاعلة تواصليًا بمنزلة أساس لمسارات التفاهم التي من شأنها، في حين أن باقي المنظومات الفرعية الثلاث تمثّل في كل مرة إجمالَ ما حوله يكون تفاهمٌ ما ممكنًا، وذلك بمقدار ما أن الفاعلين تواصليًا يتصلون حصريًا بشيء ما، أكان ذلك في العالم الموضوعي أو في العالم الذاتي أو في العالم الاجتماعي.

في هذا الصدد يجوز أن تسوغ خطاطةُ الحقول الأربعة التي تمّ إدخالها في نطاق Human Condition، بوصفها تنويعة من الخطاطة المقترحة أعلاه [الشكل (VI-1) ص 217] في ما يخصّ علاقات العالم في الفعل التواصلي.

بيد أن ما هو مزعج عندئذ هو أن بارسونز أدخل منظومة الوضع الإنساني الأساسي (intentione recta)، أي من طريق إتمام منظومة الفعل بثلاث منظومات فرعية أخرى. فإذا ما كان هذا الاعتبار المُمَوْضِع صائبًا، فإن منظومة الفعل ينبغي أن تختلط مع عالم الحياة الذي يمكنه، بمكوّناته من ثقافة ومجتمع وشخص، أن يمنح **الخلفيةَ** و**المواردَ** اللازمة من أجل الفعل الموجّه نحو التفاهم. وبذلك يمكن أن يتمّ فهم المنظومات الفرعية الثلاث، كما أيضًا عالم الحياة نفسه، بوصفها **مناطق** تساهم في توليد الفعل التواصلي، **ولكن ليس** كما مكوّنات عالم الحياة، **بطريقة مباشرة**.

أما ماذا يعني أن مكوّنات عالم الحياة تشارك بطريقة «مباشرة» في توليد التفاعلات وفي حبكها التواصلي، فذلك أمرٌ كنّا أوضحناه من خلال علاقة التبعية بين عالم الحياة والفعل التواصلي. فهذا الأخير لا يعتمد (angewiesen) على المعرفة الثقافية وعلى الأنظمة المشروعة والمهارات المطوَّرة في أثناء التنشئة الاجتماعية، ولا يتغذّى من موارد عالم الحياة فحسب، بل يمثّل من جهته الوسطَ الذي عبره تعيد البنى الرمزيةُ لعالم الحياة إنتاجَ نفسها. **لكن هذا لا يصحّ بالنسبة إلى الحامل المادّي لعالم الحياة** - أكان ذلك يتعلق بالأجزاء الفيزيائية - الكيميائية للطبيعة الخارجية التي يكون المجتمع في ارتباط معها عبر مسارات الأيض (Stoffwechsel)[60] في الجهاز العضوي الإنساني، أم بالاستعدادات الوراثية للجهاز العضوي الإنساني التي يكون المجتمع مرتبطًا بها عبر مسارات التناسل الجنسي. ومن الطبيعي أن المسارات الاجتماعية تتدخّل سواء في الطبيعة غير العضوية أم في مسارات توزيع الطاقة الوراثية (Genpotential) الإنسانية، ولكن من أجل إعادة إنتاج نفسها لا تحتاج الطبيعةُ، مثل عالم الحياة، إلى وسط الفعل الموجّه نحو التفاهم - إن الفعل الإنساني هو فقط يردّ الفعل إزاءها.

في هذه **الصيغة الثانية**، يمثّل الحقلان الأسفلان بذلك مناطقَ إزاءها يكون الفعل التواصلي تابعًا «على نحو غير مباشر»، ولا سيما من خلال الحامل المادّي لعالم الحياة. إن الطبيعة غير العضوية والطبيعة العضوية كلتيهما تبرزان هنا في ترابطهما الوظيفي مع إعادة الإنتاج المادية لعالم الحياة، وليس بوصفهما ميدانيْن من الموضوعات لمعرفة ممكنة، وليس بوصفهما أيضًا ميدانًا مرجعيًا للفعل التواصلي.

من المفترض أن تأخذ المنظومة الغائية موقعًا مماثلًا، فهذه المنظومة يتصوّرها بارسونز بوصفها على وجه التحديد منطقةً تؤثّر في الفعل التواصلي في شكل **غير مباشر**، وذلك عبر إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة. وهو يصادر بطريقة واضحة للعيان على ضرب من **النظير فوق الطبيعي للطبيعة الفيزيائية - الكيميائية وللتكوين الوراثي** للنوع الإنساني. ومن المفترض أن تتمتّع البنى الغائية بالاكتفاء الذاتي نفسه، والاستقلالية نفسها عن بنى عالم الحياة، مثل الطبيعة غير العضوية

(60) يُقال أيضًا «الاستقلاب» أو «التمثيل الغذائي». وهي ترجمة للفظ يوناني هو «μεταβολή- métabolé». (المترجم)

والطبيعة العضوية. أما في ما يخصّ التعالي الذي يكون **مستقلًّا** هكذا عن الممارسة التواصلية، عن تضحيات الناس وابتهالاتهم وصلواتهم، والإله الذي لا ينبغي، حتى نقول ذلك في صورة من التصوّف اليهودي، أن يتمّ إنقاذه هو نفسه بجهد البشر، فإنه ليس ثمّة مؤشّرات في متناول طرائق البحث الخاصة بنظرية المجتمع. ولهذا السبب، فإن موقع الاكتفاء الذاتي الذي يجب على المنظومة الغائية أن تتّخذه بحسب الصيغة الثانية يدين بنفسه إلى **تضاعفٍ غير مبرّر للمكوّنات الثقافية لمنظومة الفعل**، تنوب لدى بارسونز عن عالم الحياة.

وحدها الصيغة الأولى التي تنقل وجهة النظر الترنسندنتالية لنموذج-الذات-والموضوع عن المعرفة إلى التفاهم البيذاتي بين الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل، بمقدورها أن تمنح البنى الغائية وأعمالها التنظيمية معنًى مبرَّرًا نظريًا وقابلًا للتصريف إمبيريقيًا.

## (3) نظرية وسائط التحكّم

لكن هشاشة التسوية التي طاولت المفاهيم الأساسية، بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة، لا تبدو من باب المفارقات التي تنتج من إكراهات البناء في اللوحة المتقاطعة فحسب، بل هو إشكالي أيضًا الإكراهُ القاضي بإرجاع أشكال الإدماج الاجتماعي الذي يتحقّق آخر المطاف عبر الإجماع، إلى حالات إدماج في المنظومة. إن بنى البيذاتية المنتَجة لغويًا التي تشكّل أساسًا سواء للامتلاك المشترك لثقافة ما أم للصلاحية الاجتماعية للمعايير، هي بنى ينبغي على بارسونز أن **يختزلها** (reduzieren) في آليات من قبيل التبادل والتنظيم، شأنها أن تؤمّن تماسك منظومة ما فوق رؤوس الفاعلين. وإن المثال الأكثر إثارة من حيث التقنية النظرية الذي يمكن أن يُضرَب عن هذا الاختزال هو فكرة علاقات التبادل بين المنظومات وإدخال وسائط التواصل التي من شأنها ضبط هذا التبادل، إذ من خلال وسيلتَي البناء هاتَيْن تسلّل فنّ إعادة الصياغة الخاص بنظرية المنظومات تسلّلًا حقيقيًا إلى المناطق الداخلية لنظرية الفعل التواصلي. وكان بارسونز يريد بذلك أن يُرجع عمليات الإدماج بواسطة التواصل اللغوي ذاته إلى **آليات تبادل، تعيق** (unterlaufen) **بنى التذاوت اللغوي، وبالتالي تسحب التمييز بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة في شكل نهائي.**

كان بارسونز في ملاحظات السيرة الذاتية عن تطوّر جملة أعماله[61] قد عرض الإشكالية التي منحته الدافع نحو إقامة نظرية عن الوسائط التواصلية. إن براديغم التبادل «interchange paradigm»[62] الذي قُدّم أوّل مرّة في عام 1963، والذي يعرض علاقات التبادل المعقّدة التي تتوسّطها ستّة «أسواق»، بين المنظومات الاجتماعية الفرعية الأربع[63]، يعود إلى محاولة إدماج اختصاص العلوم الاجتماعية (sozialwissenschaftlich)[64] الأكثر تقدّمًا من الناحية المنهجية، نعني علم الاقتصاد، في صلب نظرية المجتمع[65]. وكانت المهمّة تقوم على بيان أن المنظومة الاقتصادية تمثّل واحدة من بين عديد المنظومات الفرعية المتخصّصة وظيفيًا التي تكوّن المجتمع.

كانت نظرية الاقتصاد النيوكلاسيكية قد تصوّرت الاقتصاد بوصفه منظومة ذات حدود قابلة للاختراق، تتبادل مدخلات (inputs) متأتية من العالم المحيط بالمنظومة في مقابل مخرجات (outputs) خاصة، وكانت قد تمركزت في شكل مفضّل على حالة التبادل بين الاقتصادات المنزلية والشركات، وحلّلت العلاقات بين رأس المال والعمل من وجهة نظر تبادل منظوماتي بين الأحجام الواقعية لقوة العمل والسلع الاستهلاكية من جهة أولى، والأحجام النقدية (monetär) والأجور والنفقات الخاصة التي تقابلها، من جهة أخرى. ولكن إذا ما كان المرء لا يهتمّ، مثل الاقتصاديين، بالحركية الداخلية لمنظومة الاقتصاد، بل - مثل بارسونز - بصفته منظّرًا للمجتمع، بالعلاقات بين الاقتصاد وباقي المنظومات الاجتماعية الفرعية، وكان يريد أن يفسّر الثوابت غير الاقتصادية في المسار الاقتصادي، فهو سوف يصطدم لا محالة بهذين السؤالين: **أوّلًا** سؤال «أيَ منزلة مفهومية اتخذ المال من حيث هو وسطٌ من شأنه أن يضبط التبادل على صعيد المنظومات بين أحجام واقعية، من قبيل قوة العمل والسلع الاستهلاكية؟»، **وثانيًا** سؤال

(61) T. Parsons, «On Building Social Systems: A Personal History,» in: *Social Systems*, pp. 22 ff.

(62) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(63) يراجع الملحق ضمن: T. Parsons, «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory*, pp. 347 ff.

(64) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 282). (المترجم)

(65) Parsons and Smelser.

«هل المنظومات الاجتماعية الفرعية **الأخرى** تضبط التبادل مع بيئاتها المحيطة عبر وسائط **مشابهة؟**»: «إن المشكل الأكبر انّما كان يتعلّق بما إذا كانت المبادئ نفسها... يمكن أن يتمّ تعميمها ما وراء حالة المال إلى حالة وسائط أخرى»[66].

وكان بارسونز قد عكف على هذا السؤال في سنوات الستينيات، وفي عام 1963 نشر مقالة عن مفهوم السلطة[67]، وكان هذه المحاولة الرامية إلى تصوّر **السلطة** (Macht) بوصفها وسطًا للضبط (Steuerungsmedium) مرسّخًا (verankert)[68] في منظومة سياسية ويكشف عن تماثلات بنيوية مع المال، هي ما اعتبره بارسونز بمنزلة اختبار موفّق بالنسبة إلى قابلية تعميم (Verallgemeinerungsfähigkeit)[69] مفهوم الوسط. وفي السنة ذاتها ظهر العمل في شأن مفهوم التأثير، وفي سنوات قليلة لاحقة ظهر البحث حول مفهوم **الالتزام القيمي** (Wertbindung)[70].

من خلال متوالية المال والسلطة والتأثير والالتزام القيمي، حلّل بارسونز الوسائط الأربعة في ملامحها الأساسية، حيث يتمّ إلحاق كل واحد منها بمنظومة اجتماعية فرعية: فالمال يُلحق بالمنظومة الاقتصادية، والسلطة بالمنظومة السياسية، والتأثير بمنظومة الإدماج الاجتماعي والالتزام القيمي بمنظومة الحفاظ على النماذج البنيوية[71]. **وهذه الدورة الأولى من تعميم مفهوم الوسط** التي تمتدّ إلى مستوى المنظومة الاجتماعية، قد تبعتها دورة ثانية، فبالنسبة إلى مستوى منظومة الفعل بعامة، التي تتألّف من منظومات السلوك والشخصية والمجتمع والثقافة، أدخل بارسونز أربعة وسائط **أخرى** (ألا وهي الذكاء والقدرة على الإنجاز والشعور (Affekt) والتأويل)[72]. ومن هذا العرض النسقي (Systematik)

(66) T. Parsons, «Review of Harold J. Bershady,» in: *Social Systems*, p. 128.

(67) Parsons, «On the concept of Political Power».

(68) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 283). (المترجم)

(69) إمكان إضفاء الطابع الكلّي عليه. (المترجم)

(70) T. Parsons, «On the Concept of Value Commitment,» *Sociological Inquiry*, vol. 38 (1968), pp. 135 ff.

(71) «والالتزام القيمي بمنظومة الحفاظ على النماذج البنيوية» جملة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 283). (المترجم)

(72) Parsons, «Some Problems,» pp. 27 ff., and Parsons and Platt, Appendix.

ينتج أن أربعة وسائط أخرى لا يزال ينبغي أن تُخصَّص في كل مرّة بحسب مستويات منظومة السلوك والشخص والثقافة، وذلك على مستوى العمومية ذاته الذي للمال والسلطة والتأثير والالتزام القيمي، وهذه التتمّة هي قيد الإنجاز[73].

إذا ما اتّبع المرء هذه السبيل في تعميم مفهوم الوسط من المال إلى حدّ الالتزام القيمي، نعني من وسائط المجتمع إلى وسائط منظومة الفعل عمومًا، ومن هنا إلى الوسائط على مستوى منظومة السلوك والشخص والثقافة، فإنه يستطيع أن يلاحظ أن التماثلات البنيوية مع وسط المال إنما تصبح غير واضحة، والتعيينات المفهومية لا تصبح أكثر تجريدًا فحسب، بل أيضًا غير دقيقة وفي النهاية استعارية. وذلك يسوغ أوّلًا في شكل صحيح بالنسبة إلى الوسائط التي كان بارسونز في آخر الأمر قد ألحقها بالمنظومات الفرعية التي تؤلف المنظومة الشاملة للوضع الإنساني الأساسي (نعني النظام الترنسندنتالي والدلالة الرمزية والصحّة من الأمراض والنظام الإمبيريقي)[74]. يمكن أن يكون السبب المبتذل لهذه الملامح التأمّلية أننا أمام عمل قيد الإنجاز/ أمام (work in progress)، ولكن قد يكون هناك سبب أقلّ ابتذالًا هو التعميم المفرط (die Übergeneralisierung) لنموذج لا يستطيع في جملته بناء تحمّله. ولهذا السبب، أودّ أن أستأنف السؤال الذي كان بارسونز نفسه قد طرحه على نفسه في بداية الستينيات: «ما إذا كانت نفس المبادئ يمكن أن يتمّ تعميمها في ما أبعد من حالة المال؟»[75].

في هذا الصدد، سوف أقف عند ما سميته الدورة الأولى من التعميم. وأتساءل: هل أن الترتيب الزمني حيث التقط بارسونز وحلّل مفهومات الوسط على مستوى المنظومة الاجتماعية، هو ترتيب عرضي، أم هو يعكس إشكالية موضوعية (sachlich)؟ من المؤكّد أن كون علم الاقتصاد قدّم تحليلًا جيدًا عن المال بوصفه وسطًا، من شأنه أن يضبط ويعدّل استخدام الموارد الشحيحة، هو أمرٌ يمنح أفضلية استكشافية عمِل بارسونز على الاستفادة منها. لكن هذا الأمر هو نفسه مفاجئ، فهو يبين أن الاقتصاد، مع نمط الإنتاج الرأسمالي، هو الذي كان قد تمايز أوّلًا باعتباره

---

(73) R. C. Baum, «On Societal Media Dynamics,» in: Loubser et al., vol. 2, pp. 579 ff.

(74) Parsons, «A Paradigm,» p. 393.

(75) السؤال بالإنكليزية في النص. (المترجم)

منظومة فرعية مخصّصة وظيفيًا. كان المال هو الوسط الأوّل الذي تمّت مأسستُه. ويمكن المرء أن يخمّن أن بارسونز اشتغل على وسائط التحكّم وفق ترتيبها في الظهور التاريخي وبحسب درجة نفوذها المؤسساتي. وعندئذ يكون هناك تبرير جيد بالنسبة إلى الغموض المتزايد في مفاهيم الوسط. إن السمات البنيوية لوسطٍ ما لا تبرز بطريقة **يمكن التعرّف إليها** إلا بمقدار ما يتمّ ترسيخها معياريًا وبمقدار ما تجعل تمايزَ منظومةٍ اجتماعية فرعية أمرًا ممكنًا. وبكلمات أخرى، إن التطوّر الاجتماعي ذاته ينبغي أن يستوفي شروطًا ضرورية حتى يمكن أن يتمّ التعرّف إلى الرابط النسقي بين الوسائط وبلورته. وبالمناسبة هذا التخمين لا يمنح أي سبب لنقد استراتيجية التعميم الجريئة التي وضعها بارسونز، بل على الضد من ذلك، يمكن المرء أن يتّهمه بأنه لم يكن جريئًا بما فيه الكفاية، أي إنه لم يمض قدمًا في شكل استنباطي حتى يبلغ ضالّته. وإذا كان المال لا يمثّل إلا واحدًا من 64 وسطًا على نظرية المجتمع أن تبحث فيها، فإن المرء لا يمكنه أن يعرف أيًا من السمات البنيوية التي تمّ استخراجها من وسط المال هي سمات مميزة للوسائط عمومًا[76].

إن الغموض المتزايد في مفاهيم الوسط، والترتيب الذي في نطاقه اشتغل بارسونز عليها، وعدم اكتمال عرضها النسقي، هي أمور يمكن مع ذلك تفسيرها بأن مفهوم الوسط لا يجوز أن يُطبَّق إلا على ميادين معينة من الفعل، وذلك لأن بنية الفعل لا تسمح بتكوينٍ محكوم بوسائط لمنظومات فرعية إلا **بالنسبة إلى وظائف معينة فحسب**، على سبيل المثال بالنسبة إلى وظيفة التأقلم، ولكن ليس بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الثقافي. وإذا كان هذا التخمين سليمًا، فإن محاولة تعميم حالة الوسط المالي على المجتمع ومنظومة الفعل، بل على منظومة الوضع الإنساني الأساسي، سوف تكون عرضة للاتهام بالتعميم المفرط. ولن يكون عدم اكتمال العرض النسقي للوسائط هو المشكل، بل الأطروحة القائلة بأنه ثمّة شيءٌ مثل **منظومة من وسائط التحكّم**. وأريد أن أقدّم بعض الحجج عن أطروحة التعميم المفرط.

---

(76) هذا هو رأي رينَر باوم (R. C. Baum): «إن المرء لا يمكنه أن يذهب بعيدًا في رسم خارطة مفصّلة عن المكوّنات إلا أن يكون قد بلور الوسائط العامة للفعل. وفي الحالة المعاكسة، عندما يبدأ على سبيل المثال بالمستوى المجتمعي، وهو ما يقع فعلًا، فإنه يوجد خطر التخصيص غير الناضج للتفاصيل».
R. C. Baum, «Introduction to Generalized Media in Action,» in: Loubser et al., vol. 2, p. 449.

إن التبادل بين المنظومة والعالم المحيط، والتبادل بين الوحدات المخصَّصة وظيفيًا داخل منظومة ما، ينبغي أن يتمّا، سواء تعلّق الأمر بالكائنات العضوية أم بالمجتمعات، من طريق وسائط، أيًا كانت. ومن المسلّم به أن التواصل اللغوي إنما يمثّل بالنسبة إلى منظومات الفعل ذلك النوع من الوسط الذي تستلف منه لغاتٌ خاصة، مثل المال أو السلطة بنيتَها. وفي الوقت ذاته، فإن التفاهم اللغوي هو آليةُ تنسيقٍ بين الأفعال هي من الأهمّية بحيث إن نظرية الفعل حيثما اكتسبت أولوّية منهجية هي لا تستطيع أن توضّح مفهوم الفعل إلا في ارتباط مع مفهوم اللغة.

كان بارسونز قد اضطلع أوّل الأمر بمفهوم اللغة بالمعنى المستخدَم في الأنثروبولوجيا الثقافية عن وسطٍ من شأنه أن يجعل التذاوت ممكنًا، وأن يحمل الإجماع على القيم المفيدة بالنسبة إلى الأنظمة المعيارية. وهو يستعمل نموذجَ اللغة كي يشرح ماذا يعني أن الفاعلين **يتقاسمون** توجّهات قيمية. إن الاشتراكَ التواصلي في مضامين دلالية متطابقة، مثل الإجماع الخاص بجماعة لغوية ما، هو أمرٌ قد استُخدِم بوصفه نموذجًا بالنسبة إلى الحيازة المشتركة للقيم الثقافية وبالنسبة إلى الواجب الجمعي تجاه نظام معياري ما: «إن المفهوم المتعلق بقاعدة متقاسَمة لنظام معياري ما هو من حيث الأساس المفهوم المتعلق بثقافة مشتركة أو منظومة رمزية. وإن النموذج الأوّل عن هكذا نظام هو اللغة»[77]. بيد أنه عندما وقف بارسونز أمام مهمّة تقديم وسائط تحكّم من جنس المال والسلطة باعتبارها تخصّصات (Spezialisierungen) متفرّعة من التواصل اللغوي، تبين أن التصوّر الثقافوي (kulturalistisch) عن اللغة غير كاف لسببين اثنين. **أوّلًا** لم يعد يتعلق الأمر على وجه الدقة بذلك النوع المخصوص من الأرضية المشتركة (Gemeinsamkeit) التي تمثّلها بيذاتيةُ التفاهم اللغوي، بل بالتماثلات البنيوية بين اللغة من جهة، والوسائط من قبيل المال والسلطة، من جهة أخرى. ربّ تماثلات عثر عليها بارسونز في بنية الشيفرة والرسالة. **ثانيًا**، فإن ما يفرض نفسه بعد المنعطف نحو نظرية المنظومات هو السؤال الذي ظلّ مهملًا إلى حدّ الآن عن الموضع النسقي للتواصل اللغوي.

(77) T. Parsons, «Social Interaction,» in: *Social Systems*, p.168.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إن اللغة تبدو في أوّل أمرها شيئًا ينتمي إلى المنظومة الثقافية: إذ يفهمها بارسونز باعتبارها الوسط الذي عبره تتكاثر التقاليد. لا شك في أن المأسسة والاستبطان، نعني آليات تشبيك المنظومة (systemverschränkend) التي ترسّخ النماذج الثقافية في منظومة المجتمع ومنظومة الشخصية، قد أثارا مسألة ما إذا لم تكن اللغة مركزية **بالنسبة إلى منظومة الفعل عمومًا** وما إذا لم يكن ينبغي أن يتمّ تحليلها على المستوى **نفسه** مع مفهوم الفعل. وإن نظرية وسائط التحكّم جعلت هذا المشكل أمرًا لا مفرّ منه. وهو ما أخذه التصريح البرنامجي الذي قدّمه فيكتور ليدز في الاعتبار: «إن اللغة قد نوقشت في أكثر الأحيان باعتبارها مثالًا نمطيًا أصليًا (prototypical)[78] عن الوسائط. وفي الواقع، فقد كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد المال في معاملتها بوصفها وسطًا نمطيًا أصليًا. ومع ذلك، لم يُقدَّم أي تحليل مقنع عن تحديد وظيفي دقيق في نطاق منظومات الفعل يمكن أن يُنسَب إلى اللغة. لقد احتفظت لذلك بشيء يشبه الوسط 'العائم'، ومن ثمّ فإن قيمة اعتبارها وسطًا نمطيًا أصليًا هي على الأرجح قد تقلّصت كثيرًا بسبب ذلك. وسوف يتمّ هنا اقتراح تحديد وظيفي للغة، وسوف يتمّ التمسّك، أكثر من ذلك، بأن هذا التحديد الوظيفي يوضّح لماذا ينبغي أن نمنح إلى اللغة أولوية نظرية عليا بوصفها نموذجًا (model) في معالجة الوسائط الأخرى. سوف تُناقَش اللغة بوصفها تحتوي على نواة الآلية المعمّمة لجملة منظومة الفعل. هي تقع 'فوق' الوسائط التي عوملت بوصفها متخصّصة في ضبط المسارات التوافقية (combinatorial) والتبادلية لكل واحدة من المنظومات الفرعية الأربع للفعل. وهكذا توفر قاعدة المعنى المشترك الذي من خلاله يمكن أن يتمّ تنسيق المسارات المتولدة من الوسائط المتّصلة بمنظومة الفعل الفرعية، الواحد مع الآخر»[79].

بلا ريب، تتوفر لدينا هنا استراتيجيتان متعارضتان من أجل التصدّي لهذه المهمّة. فمن جهة أولى، يمكن المرء، وهذا هو بالتحديد اختيار فيكتور ليدز، أن يخوض تحليل اللغة على مستوى نظرية في الفعل التواصلي. وعندئذ يستطيع المرء أن يعقد الصلة مع اللسانيات العامة وفلسفة اللغة، ولكن أيضًا مع نظريات

---

(78) في معنى النمط الأوّل أو الأصلي. (المترجم)

(79) V. M. Lidz, «Introduction to General Action Analysis,» in: Loubser et al., vol. 1, p. 125.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

الفعل السوسيولوجية التي تبحث في التأويل والتفاهم كآلية تنسيق بين الأفعال. لكن المرء يتخلّى عن هذا الإمكان عندما **يضعف** (unterläuft)، من جهة أخرى، مستوى الأبحاث في نظرية اللغة ونظرية الفعل باتّباع **نظرية المنظومات** ويجعل آلية التفاهم اللغوي لا تكون مثمرة بالنسبة إلى نظرية المجتمع إلا من الزاوية الوظيفية لتكوّن المنظومة. وبهذه الطريقة يتمّ تعويض السمات التواصلية للفعل التي تمّ الظفر بها من طريق إعادة البناء، والتي ترسم مستوى معينًا من الانبثاق (Emergenz) في مجرى التطوّر، بعناصر حيث **لا تتكرّر** سوى التعينات المجرّدة للمسارات العامة لتكوّن المنظومة.

هذه الاستراتيجية اتّبعها لومان من خلال الأطروحة القاضية «بأن الأنظمة المنبثقة ينبغي أن تشكّل العناصر التي تربط بينها (وإن كانت عندئذ مرتبطة بأعمال أوّلية على مستويات نظامية أدنى درجة وينبغي أن تنبني عليها und darauf aufbauen)[80]... ثم إن المرء لن يبني، انطلاقًا من تحليلية في الفعل مع ملحق بوجهات النظر العامة في شأن نظرية المنظومات... نظريةً عن منظومة الفعل، بل يجدر به أن يستخدم تأمّلات عامة في شأن بناء نظرية المنظومات، وذلك من أجل أن **يستنبط** بأي وجه، في حالة مستوى الانبثاق الذي يهمّنا هنا، من شأن المنظومات أن تشكّل الأفعال»[81] وفي نطاق مدرسة بارسونز تبنّى باوم هذا الخيار وحاول أوّل الأمر أن يستنبط الوظائف الأساسية الأربع من المسارات الأساسية للتخفيض والزيادة في درجة التعقّد، كي يخصّص بعد ذلك المستوى اللغوي للتواصل بالاستعانة بخطاطة عن الوظائف الأربع لإنتاج المعنى[82]، ومن حيث إن باوم يُحيل اللغة عبر خطاطة الوظائف الأربع إلى المسارات العامة لتكوّن المنظومة ومن ثمّ **يقفز فوق** بنى التواصل اللغوي المتاحة في شكل **داخلي**، فهو يُقدم على المستوى التحليلي على قرار أوّلي (Vorentscheidung) هو إشكالي إلى حدّ كبير. ولأن التواصل اللغوي وبالتالي التفاهم من حيث هو آلية

---

(80) الشاهد في صيغته الألمانية الأصلية لدى لومان يقول: «und auf diese aufbauen müssen»، وهو ما أخذنا به. يراجع: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, vol. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1981), pp. 54-55. (المترجم)

(81) Ibid., pp. 50 ff.

(82) R. C. Baum, «Communication and Media,» in: Loubser et al., vol. 2, pp. 553 ff.

تنسيق بين الأفعال، لا يأتي إلى مرمى النظر **إلا تحت الجوانب المتعلقة بالتحكّم**، فإن منظّري المنظومات ينطلقون من الافتراض بأنه انطلاقًا من اللغة يمكن أن يتمّ تحقيق التمايز بين **أي نوع** من وسائط التحكّم. وهم لا يأخذون في الاعتبار حتى **إمكان** أن بنية اللغة ذاتها يمكن أن تُخضع هذا المسار إلى تقييدات.

على الضدّ من ذلك، أريد أن أبين أن الحقول الوظيفية لإعادة الإنتاج المادّي هي وحدها التي يمكن تحقيق تمايزها خارج عالم الحياة[83] عبر وسائط التحكّم. فإن البنى الرمزية لعالم الحياة لا يمكن أن تعيد إنتاج نفسها إلا عبر الوسط الأساسي للفعل الموجّه نحو التفاهم، أما منظومات الفعل المتوقّفة على إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية فهي تظلّ ملتصقة ببنى عالم الحياة والفعل التواصلي.

سوف أذكّر بادئ الأمر بمفهوم وسائط التحكّم الذي تمّ إدخاله أعلاه (أ)، ثمّ أبين كيف شرح بارسونز هذا المفهوم بواسطة مثال المال (ب)، وأي صعوبات نجمت عند محاولة نقل مفهوم الوسائط إلى علاقات السلطة (ج)، وعمومًا إلى حقول أخرى من الفعل داخل المنظومة الاجتماعية (د). وهذه التأمّلات سوف تقودنا إلى التمييز المشار إليه من قبل بين الأشكال المعمَّمة من التواصل ووسائط التحكّم (هـ).

## (أ) التفاعلات عبر وسائط التحكّم بوصفها تخفيفًا لأعباء الفعل التواصلي: تقْنَنة عالم الحياة

إن وسط المال يعوّض التواصل اللغوي في وضعيات معينة ونواحٍ معينة، وهذا الاستبدال من شأنه أن يخفّض سواء من اللجوء إلى الأعمال التأويليةً أو أيضًا من مخاطر الفشل في التفاهم. وكي نتمكّن من التعرّف إلى عمليات الاستبدال في شكل دقيق، أريد أن أقارن الحالة النموذجية لتفاعل محكوم بوسائط مع حالة من حالات الفعل التواصلي.

(83) «خارج عالم الحياة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 287). (المترجم)

إن إصدار أمرٍ (ein Befehl) ما إنما يظهر عادةً في مقطع من ممارسة يومية (ليست دائمًا لغوية لكنها) تواصلية. والوحدة الدنيا هنا تضمّ، فضلًا عن تلفّظٍ ما من «الأنا»، موقفًا معينًا من «الغير». ومن الجانب التواصلي يمكن وصفُ تفاعلِهما باعتباره سيرورةَ تفاهم. ومن ناحية مشكل التفاعل الذي ينبغي عليهما حلّه، يُستخدَم التفاهم من أجل التنسيق بين الأفعال المسدّدة نحو هدف ما من طرف هذين الفاعليْن. حين يعطي «الأنا» أمرًا إلى «الغير» ويقبل «الغيرُ» بأمر «الأنا»، يتفاهمان على شيء ما داخل العالم وينسّقان بذلك بين أفعالهما. ويُستخدَم تواصُلهما في الوقت ذاته من أجل الاستعلام والتنسيق بين الأفعال. وهذا ينجح دومًا عندما يقول «الغيرُ» نعم، أي عندما يأخذ موقفا موجبًا إزاء ادّعاء الصلاحية الذي رفعه «الأنا» من خلال تلفّظه. وقد أشار بارسونز إلى الطابع العرضي المضاعف لقرارات الفاعلين. وفي الفعل التواصلي يظهر الطابع العرضي من جهة أن كل مشارك في التفاعل يمكنه من حيث الأساس سواء أن يرفع (أو يحجب) أو يقبل (أو يرفض) ادّعاءات قابلة للنقد، وهو يوقِع قرارَه تحت الافتراض المسبق بأن هذا القرار يسوغ أيضًا بالنسبة إلى باقي المشاركين في التفاعل. إن **الطابع العرضي المضاعف للتفاهم** يرتكز على الأعمال التأويلية للفاعلين الذين طالما ليسوا متوجّهين في ضرب من مركزية «الأنا» نحو نجاحهم الخاص، بل نحو التفاهم، وطالما يريدون بلوغ أهدافهم الخاصة بتوسّط توافق تواصلي ما، ينبغي عليهم أن يسعوا جاهدين للتوصّل إلى تعريف مشترك للوضعية. وفي هذا السياق أريد أن أذكّر مرة أخرى بأن الأفعال لا يمكن أن يتمّ التنسيق بينها من طريق تكوّن لغوي للإجماع إلا عندما تكون الممارسة التواصلية اليومية مترسّخة في سياق عالم حياة بعينه، متعين عبر تقاليد ثقافية وأنظمة مؤسّساتية ومهارات. والأعمال التأويلية تتغذّى من موارد عالم الحياة هذا.

هكذا تزداد كلفة التفاهم ومخاطر الخلاف بحسب وحدة الفعل، وذلك بمقدار ما أن الفاعلين في شكل تواصلي لا يستسلمون في شكل ساذج إلى هذا النوع من الإجماع المسبق داخل عالم الحياة، إذ كلّما كان ينبغي عليهم – بدلًا من ذلك – أن يثقوا بأعمالهم التأويلية **الخاصة**، وانطلقت طاقةُ عقلانية ما من قيودها في خضمّ التفاهم اللغوي، طاقة تعبّر عن نفسها في أن التوافق المنشود من طريق

التواصل (والخلاف المسيطَر عليه من طريق التواصل) يتوقّفان على الاعتراف البيذاتي بادعاءات صلاحية قابلة للنقد[84].

ينبغي أن يتمّ تحيين طاقة العقلانية الكامنة في التفاهم اللغوي بمقدار ما يفقد السياق المشترك لعالم الحياة، ذاك الذي في صلبه يكون الفعل التواصلي منصهرًا، من سحنته الطبيعية. ومن ثمّ تزداد الحاجة إلى التفاهم وكلفةُ التأويل ومخاطرُ الخلاف. وهذه المتطلّبات والأخطار يمكن أن يتمّ تقليصها من طريق وسائط من شأنها أن تعوّض التفاهم اللغوي قبل كل شيء كآلية تنسيق بالنسبة إلى السياقات المحاط بها جيدًا: «بدلًا من التفاوض على إجماع ما في شأن الشيء ذاته الذي يتعلق بالعناصر الأربعة للفعل... يعتمد الناس على رموز 'تعِدُهم' بتجربة معنى بوصفه احتمالًا إحصائيًا على أفعال عديدة. ويتحرّرون من جهد التفاوض على الأساسيات في كل الأوقات»[85]، ومن ثمّ فإن الوسائط لا تُستخدَم لادّخار الاستعلام والوقت، وبالتالي لتقليص كلفة التأويل فحسب، بل أيضًا للتغلّب على مخاطر انقطاع سلاسل الفعل. إن الوسائط، مثل المال أو السلطة، يمكن أن تدّخر في شكل واسع تكاليف الخلاف، لأنها تفصل التنسيق بين الأفعال عن التكوين اللغوي للإجماع وتحيده ضدّ ضرورة الخيار بين التوافق والتفاهم الفاشل.

من هذه الناحية ينبغي ألا يتمّ فهمُ وسائط التحكّم باعتبارها تخصيصًا وظيفيًا للغة، تقوم على الأرجح بتعويض عن وظائف خاصة للغة[86]. وبلا ريب تصلح اللغة من ناحية أخرى أيضًا بالنسبة إلى الوسائط باعتبارها نموذجًا. إن بعض السمات المميزة، على سبيل المثال التجسيد الرمزي للمضامين الدلالية أو بنية

---

(84) «هكذا تزداد كلفة التفاهم ومخاطر الخلاف بحسب وحدة الفعل، وذلك بقدر ما أن الفاعلين بشكل تواصلي هم لا يستسلمون بشكل ساذج إلى هذا النوع من الإجماع المسبق داخل عالم الحياة، إذ كلّما كان ينبغي عليهم – بدلًا من ذلك – أن يثقوا بأعمالهم التأويلية **الخاصة**، انطلقت طاقةُ عقلانية ما من قيودها في خضمّ التفاهم اللغوي، طاقة تعبّر عن نفسها في أن التوافق المنشود من طريق التواصل (والخلاف المسيطَر عليه من طريق التواصل) يتوقّفان على الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد». كل هذه الفقرة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 262). (المترجم)

(85) Baum, «On Societal,» p. 580.

[ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(86) «تقوم على الأرجح بتعويض عن وظائف خاصة للغة» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 289). (المترجم)

الاستحقاق والتسديد (Ansprüch und Einlösung)[87]، تحاكي وسائط التحكّم، أما سمات أخرى، وقبل كل شيء البنية العقلانية الداخلية لتفاهم ما، التي تنتهي في الاعتراف بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد والتي هي منصهرة في سياق عالم حياة ما، فإنه لا يُعاد إنتاجها. إن تحويل التنسيق بين الأفعال من اللغة إلى وسائط التحكّم يعني فكّ الارتباط بين التفاعل وسياقات عالم الحياة عمومًا.

يتكلّم لومان في هذا الإطار عن **تقْنَنة عالم الحياة**، ويقصد بذلك «تخليص (Entlastung)[88] مسارات العيش (Erleben) والفعل المنتجة للمعنى من عبء أي استئناف أو صياغة أو تفسير تواصلي لكل روابط المعنى الموجودة في شكل ضمني (في سياق عالم الحياة الخاص بالفعل الموجّه نحو التفاهم، بمقدار ما يمكننا أن نضيف)»[89]. إن التفاعلات المحكومة بوسائط يمكن أن تتواشج في المكان والزمان داخل شبكات معقّدة أكثر فأكثر على الدوام، وذلك من دون أن يكون من اللازم الإشراف أو المسؤولية على هذه الشبكات التواصلية، ولو كان ذلك في شكل معرفة ثقافية متقاسَمة على نحو جمعي. وإذا كانت الأهلية (Zurechnungsfähigkeit) تعني أن المرء يستطيع أن يوجّه فعله بحسب ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، فإن أي تنسيق بين الأفعال منفصل عن الإجماع المنشود من طريق التواصل لن يحتاج إلى أي مشاركين في التفاعل ذوي أهلية. وهذه هي الجهة الأولى من المسألة. أما من جهة أخرى، فإن إفراغ التفاعل من مواقف نعم/ ولا إزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد، من قبيل تلك التي يمثّلها الفاعلون ويسندونها لأنفسهم في شكل مسؤول، هو يوسّع أيضًا من درجات الحرية في الفعل الموجّه نحو النجاح: «إن التشفير والترميز يخفّفان عبء الوعي ويزيدان بذلك القدرة على التوجّه بناءً على حالات عرضية»[90]، وهذا الجانب كان أمام عينيْ ماكس فيبر، عندما تصوّر نشأة الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة

(87) علاقة مالية تربط بين الحقوق (التي يدّعيها طرف على طرف آخر) والدفوعات (التي يسدّدها ويفي بها طرف تجاه طرف آخر). (المترجم)

(88) في معنى تخفيف العبء. (المترجم)

(89) Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975), p. 71.

(الإضافة من عندنا [هبرماس]).

(90) Ibid., p. 72.

للدولة، وبالتالي نشأة المنظومات الفرعية التي لا يمكنها، بحسب بارسونز، أن تحقّق تمايزها إلا عبر وسائط المال والسلطة، باعتبارها مأسسة للفعل العقلاني بمقتضى غاية.

أريد الآن، وذلك **على مستوى نظرية الفعل**، في أوّل الأمر، أن أتعقّب السؤال، كيف ينبغي أن يكون وسطُ تحكّمٍ ما مهيأً، إذا كان تحويل الفعل التواصلي إلى تفاعل محكوم بوسائط يجب أن يُتَقْنِنَ عالم الحياة في معنى أن كلفةَ مسارات التكوين اللغوي للإجماع ومخاطرَه سوف يتمّ الاستغناء عنها بفضل الحظوظ المتنامية في الوقت ذاته للقيام بفعل عقلاني بمقتضى غاية.

## (ب) السمات البنيوية والخصائص الكيفية ومفاعيل الوسط المالي المكوِّنة للمنظومة

لقد طوّر بارسونز مفهومه بحسب مثال الوسط المالي. وقد قدّم أربع مجموعات من السمات المميزة.

**السمات البنيوية**: يمتلك المال خصائص شيفرة، بمساعدتها يمكن معلومات ما أن تُنقَل من الباث إلى المتقبّل، إذ يسمح الوسط المالي بإنتاج العبارات الرمزية وتوسّطها مع بنية تفضيلية منصهرة فيها. وهي تستطيع أن تُعلم المتقبّل بعرض (Angebot)[91] ما وتحمله على قبول هذا العرض. ولكن لأن هذا القبول لا يجوز أن يرتكز على اتخاذ موقف موجب من ادّعاء صلاحية قابل للنقد، بل يجب أن يجري بحسب حركة آلية (Automatik)؟ **مستقلّة عن مسارات تكوين الإجماع**، فإن شيفرة الوسائط لا تسوغ إلا بالنسبة إلى:

– فئة قابلة للتحديد جيدًا من الوضعيات القياسية،

– التي تكون معرَّفة بواسط علاقات مصالح واضحة المعالم، وذلك على شاكلة بحيث،

– تكون توجّهات الفعل لدى المشاركين مثبّتة بواسطة قيمة معمَّمة،

(91) في معنى العرض والطلب. (المترجم)

- أن الغير يستطيع من حيث الأساس أن يقرّر ويختار بين موقفين بديليْن،

- أن «**الأنا**» يستطيع أن يتحكّم في مواقفه عبر عروض معينة، و

- أن الفاعلين لا يتوجّهون إلا بحسب تبعات أفعالهم، وبالتالي أن لهم الحرّية في أن يجعلوا قراراتهم متوقّفة في شكل حصري على حسابات متعلقة بنجاح الفعل.

في الحالة النموذجية للمال، تكون **الوضعية القياسية** (Standardsituation) معرَّفة عبر سيرورة تبادل الخيرات. ويتّبع الشركاء في التبادل **مصالح** اقتصادية، بمجرّد أن يسعوا، عند استخدام الموارد الشحيحة من أجل غايات بديلة، إلى تحسين العلاقة بين الكلفة والربح كأقصى ما يمكن. وعندئذ، فإن المنفعة هي **القيمة المعمّمة**، و«معمّمة» يجب أن تعني أن القيمة تربط بين كل الفاعلين المشاركين في التجارة المالية، في كل مكان وكل زمان وبالطريقة نفسها. إن شيفرة المال إنما **ترسم خطاطة** عن المواقف الممكنة لـ «الغير» على نحو بحيث إن هذا «الغير» إما أن يقبل عرض التبادل المقدّم من «الأنا» وإما أن يرفضه، وبالتالي أن يكتسب شيئًا يمتلكه أو أن يتخلّى عن هذا المكسب. وتحت هذه الشروط، يمكن الشركاء في التبادل أن يكيفوا **مواقفهم** في شكل متبادل من طريق العروض التي يقدّمونها، وذلك من دون أن يكون من الضروري أن يعتمدوا على الاستعداد نحو التعاون، والذي هو شيء يفترضه الفعل التواصلي، بل إن ما هو منتظَر من الفاعلين هو موقف مُمَوْضِعٌ إزاء وضعية الفعل وتوجّهٌ عقلاني في شأن تبعات الفعل. إن **الربحية** (Rentabilität) إنما تشكّل المقياس الذي بحسبه يمكن أن يتمّ حساب النجاح.

وبالتحوّل إلى تفاعلات محكومة بوسائط يكتسب الفاعلون درجات جديدة من الحرية[92].

---

(92) خصّص بارسونز هذه الدرجات في حرية الاختيار العقلاني من نواحٍ أربع: «في مقابل افتقاره إلى المنفعة المباشرة يمنح المال للمتقبّل أربع درجات مهمة من الحرية ضمن مشاركته في منظومة التبادل الشاملة: (1) فهو حرّ في أن ينفق ماله من أجل أي **سلعة** (item) أو تركيبة من السلع المتوفرة في السوق والتي يمكنه أن يدفع ثمنها، (2) هو حرّ في أن يتسوّق **هنا وهناك** (around) من مصادر توريد بديلة من السلع التي يرغب فيها، (3) هو يستطيع أن يختار الوقت الذي يناسبه للشراء، و(4) هو حرّ في أن يدرس **البنود** (terms) =

**خصائص كيفية**: بلا ريب لا يمكن الوسط أن يستوفي وظيفتيْه على أساس شيفرة الوسائط الملائمة وحدها، بل الوسط نفسه ينبغي أن يكشف عن خصائص معينة، إذ ينبغي أن يكون مهيأً على نحو بحيث،

- أنه يمكن أن يتمّ قيسُه،

- وأن يتمّ التصرّف فيه ضمن أي أنظمة من الأحجام،

- وأن يتمّ تخزينه.

تنتج هذه الشروط بطريقة مبتذلة عن المطلب القاضي بأن «الأنا»، في تفاعل محكوم بوسائط، ينبغي أن يؤثّر في قرارات «الغير» في شكل **عقلاني بمقتضى غاية**، وأن الوسط ذاته يمثّل في الوقت ذاته الوسيلة الوحيدة المتاحة للتأثير والمقياس لنجاحه. اختار بارسونز الصياغة التي تفيد بأن الوسط هو «measure and store of value»[93]، مقياس ومستودَع للقيمة. وفي حين أن تلفّظًا لغويًا لا يحتوي على قيمة استعلامية قابلة للقيس إلا في علاقته بالوضع الاستعلامي للباثّ والذي هو وضع تابع للسياق، فإن الوسائط ينبغي أن تجسّد كميات قيمةٍ قابلةً للقيس، يمكن كل المشاركين، في شكل مستقلّ عن السياقات الجزئية، أن يعقدوا الصلة بها بوصفها حجمًا موضوعيًا. وفي حين أن المحتوى الدلالي لتلفّظ لغوي ما لا يمكن أن يتمّ تملّكه **حصريًا** من طرف فاعلين أفراد (إلا إذا كان الطابع الحصري قد تمّ إرساؤه بمساعدة حواجز تواصلية خاصة)، فإن وسائط التحكّم ينبغي أن تجسّد كميات قيمة يمكن أن يتمّ امتلاكها في شكل حصري في نطاق أنظمة أحجام متغيرة، وأن تنتقل من يد إلى أخرى، وباختصار: يمكن أن **تدور** (zirkulieren). وأخيرًا، فإن كميات القيمة المجسّدة من خلال الوسائط ينبغي أن يكون من الممكن أن يتمّ

---

= التي تمكّنه، بسبب حرية التوقيت والمصدر، أن يقبل أو أن يرفض أو أن يحاول التأثير في الحالة المخصوصة. وعلى الضدّ من ذلك، في حالة المقايضة، فإن المفاوض مرتبط بما يملكه شريكه الخاص أو يرغب فيه في علاقة مع ما يملكه وسوف ينفصل عنه في الوقت المخصوص. أما في الجهة الأخرى من الربح في درجات الحرية، فتوجد بالطبع المخاطر المتضمّنة في احتمالات قبول المال من طرف الآخرين واستقرار قيمته»، يُنظر: T. Parsons, «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory*, p. 307.

(93) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

**إيداعُها** في مصارف، وأن يُسمَح بإنشاء أرصدة، وأن تُستثمَر من طرف أصحاب الأعمال بحسب النموذج الذي اقترحه شومبيتر (Schumpeter) – وهي خاصية لا تنتمي أيضًا إلى اللغة. في منظومة اقتصادية قائمة على العملة النقدية، توجد من حيث الأساس أربعة خيارات، ألا وهي إما أن تكتنز ما تملكه من مال وإما أن تنفقه، وإما أن تدّخره وإما أن تستثمره.

**بنية الاستحقاق والتسديد** (Anspruch und Einlösung): إن ظاهرة «الخدمات المصرفية» (banking)[94] إنما تقودنا إلى جانب آخر، فالمال لا هو بضاعة ولا هو عامل إنتاج، بل هو يرمز إلى كميات قيمة، ولكن من حيث هو وسط ليس له أي قيمة محايثة لذاته. ومن هذه الناحية هو لا يتميز من وسط اللغة. في التلفّظات التواصلية نحن نعبّر عن المعرفة، لكن العبارات الرمزية هي ليست هذه المعرفة. والآن، فإن وسط المال يجب ألا يعوّض اللغة باعتباره حاملًا للمعلومات فحسب، بل قبل كل شيء بالنظر إلى العمل التنسيقي (Koordinationsleistung). وهذا الأخير يتمّ البلوغ إليه في الفعل التواصلي من حيث إن «الأنا» بتلفّظه يرفع ادّعاء صلاحية قابلًا للنقد ويحفّز الغير على قبول هذا الادّعاء. ولا تتوفر أمام «الأنا»، من أجل هذه المهمّة، أي وسيلة أخرى غير **العلل والمبرّرات** (Gründe)[95] التي من خلالها يحاول، إذا اقتضى الأمر، أن يسدّد (einlösen)[96] ادّعاء الصلاحية، حتى يحرّك الغير نحو اتّخاذ موقف – نعم. تدين أعمال التفاهم بقدرتها على التنسيق بين الأفعال، في الحالات المثالية – النمطية، إلى ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، التي يمكن أن يتمّ الإيفاء بها عبر علل ومبرّرات، والتي تحمل إجماعًا بمجرّد أن تكون معترَفًا بها في شكل بيذاتي. وبالتالي فإن **القيمة الفعلية** للتفاهم إنما تتمثّل في توافق يتمّ الوصول إليه من طريق التواصل، يتمّ قياسه بحسب ادّعاءات الصلاحية وتتمّ **تغطيته** (gedeckt) بواسطة علل ومبرّرات محتملة (علل ومبرّرات يمكن تقديمها إذا اقتضى الأمر).

---

(94) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(95) في معنى التعليلات والمسوّغات بالمعنى المنطقي، وليس الأسباب بالمعنى الفيزيائي. (المترجم)

(96) في معنى خلاص الديون والإيفاء بالمطلوب أو تسديد المتخلّد بالذمّة. والعلاقة هي بين استحقاقات ودفوعات مالية. (المترجم)

إن الوسط المالي هو الذي يشكّل بنية الاستحقاق والتسديد هذه، فالاستحقاقات الاسمية المحدّدة عبر الشيفرة، والتي يتمّ إصدارها في قيم التبادل، يمكن تسديدها في قيم الاستعمال الفعلية، وتتمّ تغطيتها عبر احتياطات من نوع مخصوص، من قبيل المال أو حقوق السحب. وينبغي بالطبع عدم تجاهل الفروق بينها. إن القيم الفعلية أو «المُشبِعات الفعلية» (intrinsic satisfiers)[97]، هي، في حالة معينة، العللُ والمبرّرات التي تستطيع بفضل علاقات داخلية نشرَ قوّة **محفِّزة في شكل عقلاني**، وهي، في حالة أخرى، المكوّناتُ الفيزيائية لوضعية الفعل أو «الأشياء الفعلية» (real things)[98]؛ «الأشياء الفعلية» التي لها، من ناحية حظوظ تلبية الحاجات، قوّةٌ **محفِّزة في شكل إمبيريقي**. وفضلًا عن ذلك، فإن اللغة هي وسطٌ لا يحتاج إلى أي تصديق (Beglaubigung) آخر، لأن الفاعلين تواصليًا يجدون أنفسهم داخلها سلفًا، وليس لهم أبدًا أي بديل آخر عنها، في حين أن المال يمثّل وسطًا لا يثير بعدُ بمجرّد اشتغاله «ثقةً في المنظومة» بالمقدار الكافي، بل يحتاج إلى **ترسيخ مؤسّساتي**. وهذا الترسيخ يتحقّق عبر مؤسّسات القانون الخاص للملكية والعقود.

هذه النقطة لها أهمّية واسعة. نحن لا نستطيع (بقطع النظر عن الحالات القصوى من قبيل التجربة الصوفية والتجديد الخلاق للغة) ألا نثق في لغتنا الأمّ، إذ عبر الوسط الذي فيه يتكوّن الإجماع لغويًا إنما تجري التقاليد الثقافية والتنشئة الاجتماعية كما أيضًا الإدماج الاجتماعي، وحيث يكون الفعل التواصلي منصهرًا دومًا في سياقات عالم الحياة. وعلى الضدّ من ذلك، يشتغل الوسط المالي على شاكلة بحيث إن التفاعل من شأنه أن ينفصل عن هذه السياقات التي تؤلّف عالم الحياة. وإن هذا النحو من فكّ الارتباط هو الذي يجعل **إعادة الربط** الشكلي للوسط **مع عالم الحياة** أمرًا ضروريًا، فهو له هيئة التحديد المعياري (Normierung) الذي يضبطه القانون الخاص لعلاقات التبادل عبر الملكية والعقد.

أما عن **المفعول المكوِّن للمنظومة** الذي يمكن الوسط المالي، كما تبين ذلك أعلاه، أن يتّخذه تحت ظروف تطوّرية معينة، فأنا لا أريد أن أخوض هنا أكثر من

---

(97) ورد بالإنكليزية في النص. العبارة بحسب اصطلاح الاقتصاديين - «intrinsic want-satisfiers» المشبعات الفعلية للرغبة، في معنى دواعي الإشباع الفعلي للحاجات. (المترجم)

(98) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

ذلك. ليس مصادفة أن نشأة منظومة الاقتصاد الرأسمالية هي الحدث التاريخي الأكبر الذي منه أيضًا اندلع النقاش في شأن نظرية الوسائط. والمؤشّرات الهامة على تكوّنٍ ناجح لمنظومة ما هي بالتحديد:

- من جهة أولى، التقلّبات المشوبة بالأزمة في العلاقة الكمّية بين القيم التي تجسّدها الوسائط والقيم الفعلية الممثَّلة عبرها (وبالتالي ديناميكا التضخّم والانكماش)،

- ومن جهة أخرى، زيادة تدريجية (Aufstufung) ومتفكّرة للوسط الذي يجعل أسواق رؤوس الأموال على سبيل المثال ممكنة.

في سياقنا، يوجد جانب آخر أكثر أهمية. إن منظومة مجتمعية فرعية مثل الاقتصاد لا يمكن أن تتمايز عبر وسط المال إلا عندما تنشأ الأسواق والأشكال التنظيمية التي من شأنها أن تضع التجارة (Verkehr)[99] الداخلية للمنظومة، وقبل كل شيء التجارة مع البيئات المحيطة ذات الأهمّية، تحت المراقبة النقدية أو المصرفية (monetär)[100]. إن علاقات التبادل مع الاقتصاديات المنزلية الخاصة ومنظومة الإدارة هي، كما تبين ذلك من خلال تجديدات تطوّرية مثل العمل المأجور والدولة الضريبية، علاقات مُصَيْرَفة (monetarisiert)[101]. بلا ريب هذا الضبط المصرفي للعلاقات الخارجية لا يتطلّب بالضرورة إقامة علاقة **مزدوجة** في معنى تبادل أزواج من العوامل والمنتوجات، يتم عبر وسَطين اثنين مختلفين. إذا كانت السلطة تمثّل وسطًا مثل المال، فإن العلاقات بين الاقتصاد والدولة يمكن بلا ريب أن تُتصوَّر بحسب نموذج بارسونز بوصفها تبادلًا **مزدوجًا**. ولكن بالنسبة إلى العلاقة بين الاقتصاد ومجال الاقتصاديات المنزلية الخاصة، ليس من المتفق عليه أبدًا أن قوة العمل المتبادَلة مقابل أجر ما تدخل في المنظومة الاقتصادية عبر وسط غير مصرفي (nicht-monetär) من قبيل الالتزام القيمي. كانت نقطة انطلاق نقد الرأسمالية بكامله على الأرجح السؤال عمّا إذا كان التحوّل من علاقات العمل قبل البرجوازية (vorbürgerlich)، المنظَّمة معياريًا، إلى وسط المال،

---

(99) المبادلات التجارية. (المترجم)

(100) خاص بالعملة النقدية. (المترجم)

(101) مترجمة في عملة نقدية. (المترجم)

وبالتالي ما إذا كانت عملية **نَقْدَنة** (Monetarisierung)[102] **قوّة العمل** تعني تدخّلًا في علاقات الحياة ومجالات التفاعل التي لم تكن هي نفسها مدمجة في أشكال وسائطية وكذلك لم يكن يمكن أن تنفصل من دون ألم، نعني من دون تأثيرات اجتماعية مرضية، عن بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم.

يبدو أنه يكفي، بالنسبة إلى تشكّل منظومة فرعية محكومة بوسائط، أن تنشأ حدودٌ ما وراءها يمكن أن يحدث تبادلٌ بسيط، ومحكوم بوسط **واحد**، مع **كل** البيئات المحيطة. وذلك يؤدّي أيضًا، حتى في مجالات التفاعل التي تكوّن بيئات محيطة بالنسبة إلى المنظومة الفرعية المحكومة بوسائط، إلى حدوث انزياحات ما: إن الوسط الغريب، كما بين ذلك مثال قوة العمل المحوّلة إلى عملة نقدية (monetarisiert)، إنما له إلى حدّ ما مفعولٌ تملّكي (ein Appropriationseffekt). وكان رأي بارسونز هو أن البيئات المحيطة تردّ الفعل على هذه التحدّيات على نحو بحيث إنها تتحوّل هي نفسها إلى منظومة فرعية محكومة بوسائط، كي ترفع التبادل أيضًا من جهتها إلى مستوى الوسائط. وأنا أريد على الضدّ من ذلك أن أبين أن التفاهم، من حيث هو آلية تنسيق للأفعال في مجالات الحياة التي تملأ قبل كل شيء وظائف إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، يمكن بلا ريب أن يوسَّع من نطاقه من خلال تكنولوجيات التواصل، وأن يُوسَّط (vermittelt) وأن **يُعقلَن** عبر تنظيم ما، ولكن ليس أن يُعوَّض بالوسائط وبالتالي أن **تتمّ تقننته** (technisiert).

## (ج) صعوبات في نقل مفهوم الوسائط إلى علاقات السلطة

سحب بارسونز التصوّر الذي طُوّر حول الوسائط بحسب نموذج المال على مفهوم السلطة. وأنا أريد، من جهة أولى، أن أسوق (anführen) التماثلات البنيوية بين المال والسلطة التي تبرّر هذا النوع من التعميم، ومن جهة أخرى، أن أغتنم فرصة الفروق بينها التي لا يمكن إنكارها، وذلك من أجل اكتشاف الخصائص الوسائطية التي هي ملائمة بالنسبة إلى مأسسة ما. وإن الوسطيْن الآخرين اللذين أدخلهما بارسونز على مستوى المنظومة الاجتماعية، نعني «التأثير» و«الالتزام

(102) تحويل قوة العمل إلى عملة نقدية. (المترجم)

القيمي»، يصلحان بالتالي حالاتِ اختبارٍ بالنسبة إلى نتيجة هذه المقارنة بين الوسائط.

متى نظرنا إليها بوصفها وسطًا للتحكّم، فإن السلطة تمثّل التجسيد الرمزي لكميات القيمة، وذلك من دون أن تكون لها هي ذاتها قيمةٌ جوهرية (intrinsisch)، إذ لا تتمثّل السلطة لا في الأعمال الفعلية ولا في استخدام القوة الفيزيائية. وكذلك، فإن الوسط السلطوي هو أيضًا يعكس بنية الاستحقاق والتسديد، فإن الاستحقاقات الاسمية المحدّدة عبر الشيفرة التي تعبّر عن الاستعداد للامتثال للقرارات الملزمة يمكن تسديدها (eingelöst) في قيم فعلية وهي مغطّاة عبر احتياطات من نوع خاص. إن «قيمة التبادل» سلطة، متى أخذنا برأي بارسونز، إنما يقابلها كـ «قيمة استعمالية»، التحقيقُ الفعلي للأهداف الجمعية، أما ما يُستخدَم تغطيةً فهو التوفر على وسائل قسرية يمكن أن يتمّ استجلابها من أجل التهديد بالعقوبات أو من أجل استعمال القوة المباشرة[103].

إن شيفرة السلطة، مثل شيفرة المال، يمكننا أن نخصّصها عبر سلسلة من **السمات البنيوية**. تسوغ الشيفرة بالنسبة إلى الوضعية القياسية للامتثال إلى الأوامر. وعلى نحو أوضح من حالة التفاعل بين شركاء في التبادل ما هو مفترض هنا هو أن «الغير» و«الأنا»، المالك للسلطة والخاضع للسلطة، ينتميان إلى الكيان الجمعي نفسه. تُعرَّف مصالح السلطة في حقيقة الأمر بأن احتمالات الإنجاز يجب أن يتمّ تعبئتها من أجل بلوغ أهداف منشودة على مستوى **جمعي**. وكما المنفعة في حالة المال، كذا تكون هنا النجاعةُ في تحقيق الأهداف هي القيمة المعمَّمة. إن شيفرة السلطة ترسم المواقف الممكنة للغير بطريقة ثنائية (binär) بحيث يستطيع أن يخضع لمطالب هذا «الأنا» أو يقاومها، ومع العقوبة تجاه «الغير» التي يضعها «الأنا» احتياطًا في حالة عدم التنفيذ، تُضمَّن في الشيفرة أفضليةٌ ما للطاعة. وتحت هذه الظروف، يستطيع مالك السلطة أن يكيف (konditionieren) مواقف الخاضعين للسلطة بحسب شروطه، من دون أن يعتمد على استعداداتهم للتعاون. من كلا الجهتين ما هو منتظر هو موقف مُمَوْضِعٌ تجاه مقام الفعل وتوجّهٌ بحسب تبعات

(103) T. Parsons, «Some Reflections on the Place of Force in Social Process,» in: *Sociological Theory*, pp. 264 ff.

الفعل الممكنة. وبالنسبة إلى مالك السلطة ما هو مستنظَر هو مقياس من جنس ربحي، بالاستناد إليه هو يستطيع أن يحسب مدى نجاح قراراته. يتردّد بارسونز بين 'sovereignty' و'success'/ السيادة والنجاح، فأما تلك فهي بالحري منوال قياسي للصراع على السلطة، نعني للظفر أو للاحتفاظ بالسلطة، أما هذا فهو منوال لاستخدام السلطة.

مهما كان مقياس العقلانية، فإن الوسط السلطوي يجب ألا يضمن حركة أوتوماتيكية معينة في استمرار التفاعلات فحسب، بل أن يخلق بالنسبة إلى مالك السلطة (وللمنافسين على السلطة) درجات جديدة من الحرية. إن الاستحقاقات المحدّدة في الشيفرة والمجسّدة في الوسائط، المرفوعة من أجل العثور على استعداد للامتثال للقرارات الملزمة، تشكّل بلا ريب كتلة من القيم التي لا يمكن أن يتمّ التلاعب (manipuliert) بها **بمقدار** التلاعب ذاته بقيم التبادل.

يتبين أننا لا نتوفر على منظومة علامات مكافئة للمال. أجل، ثمّة كثرة منفصلة من رموز السلطة، وهي تراوح من الأزياء الموحّدة وشارات السيادة إلى حدّ الأختام الرسمية والتوقيعات المعتمدة، ولكن لا شيء تمكن مقارنته، من وجهة نظر نحوية، مع الأثمان، وبذلك يرتبط مشكل قابلية القيس. إن تكميم (Quantifizierung)[104] السلطة ليس ممكنًا، ولكن حتى التوزيع (Zuordnung) غير العددي لوحدات القيس الخاصة بأحجام القيم السياسية هو ليس بسيطًا. أما ما يصلح بوصفه بديلًا من قياسات أكثر دقة للسلطة، فهو الترتيب (Anordnung) الهرمي للكفاءات الصورية في اتّخاذ القرارات، وبعامة اللجوء إلى أنظمة القانون الأساسي (Statusordnungen). وكما نعرف من التجربة اليومية ومن الأبحاث الإمبيريقية، فإن هذه المؤشّرات هي مضلّلة في معظم الأحيان.

علاوة على ذلك، فإن السلطة هي حجمٌ (eine Grösse)[105] يمكن أن يتمّ التصرّف (veräussert) فيه، لكنه لا يمكن أن يدور أو يُتداوَل (zirkulieren) في شكل **غير محدود** مثل المال. بالطبع، يمكن السلطة لهذا السبب فحسب أن تأخذ هيئة وسطٍ ما لأنها بمقدار ما ليست ملتصقة بمالكين معينين للسلطة وبسياقات

---

(104) القياس الكمّي. (المترجم)

(105) في معنى الكمّية أو الامتداد أو السعة أو العظم. (المترجم)

مخصوصة. ومع ذلك هي مسكونة دومًا بنزعة تدفعها إلى أن ترتبط بشخص السلطان وبسياق ممارسة السلطة في شكل أشدّ وثاقة من ارتباط المال بشخص الغني وتجارته. إن مثال الاستفادة من المنصب الذي يتمتّع به رئيس الحكومة في الصراعات الانتخابية يمكن أن يؤكّد هذا الأمر الواقع. وأخيرًا لا يمكن أن يتمّ إيداع (deponieren) السلطة بالثقة نفسها التي نودع بها الودائع المصرفية. بلا ريب توجد تماثلات، على سبيل المثال يمكن التفويض الذي يُمنح إلى قيادة حزب ما من أجل الاضطلاع بالحكم لمدّة رسمية معينة، أن **يؤوَّل** باعتباره إجراءً مؤسّساتيًا لإيداع السلطة. لكن طاقة السلطة (Machtpotential) المودَعة بهذه الطريقة إنما يبدو أنها مسكونة بنزعة نحو الانحلال، وليس ذلك على شاكلة ما تتناقص قيمة رأسمال غير مستثمر لأننا لا نقوم بتشغيله.

ينبغي على الحكومة ألا تقتصد في وديعة السلطة فحسب، بل ينبغي عليها أن تُبقي سلطتَها طازجة عبر تفعيلها ومواجهة السلطة من حين إلى آخر، وأن تبرهن عن سلطتها عبر الاختبارات. إن النجاحات في السياسة الخارجية من أجل استعمالها في السياسة الداخلية هي مثالٌ على هذا الاستخدام الاستعراضي للسلطة الذي هو أمرٌ ضروري لأن مالك السلطة لا يمكن أن يكون مطمئنًا حول التوفر على وديعته مثلما المالك على وديعة في مصرف ما.

هكذا، فإنه لا تمييز بين المال والسلطة من حيث خصائص قابلية القيس وإمكان الدوران أو التداول (Zirkulationsfähigkeit) وقابلية الإيداع، وذلك إلى حدّ هو من القوّة بحيث إن التصوّر الوسائطي للسلطة سوف يفقد قيمته تمامًا. لكن التأكيد مبرّر على سبيل المقارنة بأن السلطة لا يمكن حسابها جيدًا كما نحسب المال.

توجد أيضًا فروقٌ من ناحية **المفاعيل المنظوماتية** للسلطة. وفي هذا المجال فإن ظواهر ديناميكا الوسائط، المعروفة من خلال الاقتصاد، ليست بادية للعيان بمقدار من الوضوح بحيث تمكن دراستها بوصفها تضخّمات وانكماشات في السلطة بالاعتماد على القوانين التجريبية. وفضلًا عن ذلك، فإن تعزيز الوسط في المجالين كليهما من شأنه أن يقود إلى نتائج معاكسة، ففي حين أن التمويل المالي، نعني الإقراض، هو آليةٌ تزيد - في مقتضى العادة - في التعقّد الخاص بالمنظومة

الاقتصادية، فإن استبداد (Übermächtigung) السلطة هو آلية من شأنها أن تنتج سلطة مضادّة وأن تحدث في العادة تمايزًا داخل منظومة السلطة[106].

لقد أنتجت المقارنة بين الوسائط سلسلة من الفروق، حولها يُطرَح السؤال عمّا إذا كان يمكن بذلك أن تفسّر أن الوسط المالي لا يزال غيرَ مُمَأسَسٍ **بما فيه الكفاية**، على الرغم من أنه كان يمكن تحت شروط أوّلية أحسن أن يُمأسَسَ في شكل أفضل، أو ما إذا كانت علاقة السلطة نفسها تحتوي على عوائق بنيوية ضدّ مأسسة **أوسع نطاقًا**. ومن هذه الناحية، فإن مقارنة أخرى تفرض نفسها على **الترسيخ المعياري للوسطيْن كليهما** في عالم الحياة.

إن المال مُمَأسَسٌ عبر مرافق (Institute) القانون المدني الخاص من قبيل الملكية والعقد، أما السلطة فهي مُمأسَسة عبر تنظيم القانون العام للمناصب (Ämtern). ثمّة هنا فرقان اثنان لافتان، **الأوّل** (أ) كان قد عالجه بارسونز تحت شعار الجانب التراتبي في تنظيم المناصب، أما **الثاني** (ب) فهو يخصّ الجانب المتعلّق بالمشروعية.

في شأن أ) إن الحق في امتلاك المال يتضمّن الولوج إلى الأسواق حيث تكون الصفقات ممكنة، أما الحق في ممارسة السلطة فهو يتضمّن احتلال موقع في إطار تنظيم حيث تكون علاقات السلطة مرتّبة في شكل هرمي. وعلى نحو مختلف عن المال لا يمكن السلطة أن تؤخذ في شكل دائم أو تُوضع في خدمة أهداف كيان جمعي ما إلا عبر التنظيمات. وعلى خلاف الحق في الملكية تحتاج سلطة التعليمات (Weisungsgewalten)[107] إلى تنظيم من شأنه أن يوجّه عبر مواقع وبرامج زخم القرارات الملزمة[108].

إن السلطة لا يمكن أن تتمّ **ممارستُها** إلا بوصفها **سلطة منظَّمة** على نحو مفيد مجتمعيًا، هو أمرٌ من شأنه أن يضيء السبل المتباينة لتطوّر (evolutionär)[109]

---

(106) N. Luhmann, «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien,» *Zeitschrift für Soziologie* (1974), pp. 236 ff.; *Macht*, pp. 112 ff.

(107) السلطات المستمدة من التعليمات. (المترجم)

(108) Parsons, «On the Concept of Political Power,» p. 318; Luhmann, *Macht*, p. 98.

(109) التطوّرية وليس «التاريخية»، كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 297). (المترجم)

وسطَي المال والسلطة. لقد سبق أن كان المال تحت الظروف البدائية، وبالتالي قبل أن يمتلك مفاعيل مكوّنة لمنظومة فرعية، وسطًا للتداول (zirkulierend)[110]. أما السلطة، فهي - على الضدّ من ذلك - انبثقت، قبل أن تتمايز تحت الظروف الحديثة للسيادة القانونية والإدارة العقلانية في شكل وسط تداولي على نحو محدود، في هيئة سلطة (Autorität) مناصب مرتبطة بموقع معين. السلطة، على خلاف المال، ليست «بطبعها» وسطًا تداوليًا.

في شأن ب) بذلك أنا آتي إلى الفرق الأكثر أهمية. لا تحتاج السلطة، مثل المال، إلى تغطية (في شكل ذهب أو وسائل إكراه) فحسب، وهي لا تحتاج، مثل المال، إلى تعيير (Normierung)[111] قانوني (في هيئة حقوق الملكية أو احتلال المناصب) فحسب، بل تحتاج السلطة إلى أساس **آخر** للثقة، نعني إلى **شرعنة** (Legitimation). من أجل هذا الأمر ليس ثمّة في حالة المال أي تماثل بنيوي. بلا ريب إن نظام القانون الخاص مؤمَّن ضدّ النزاعات مرّة أخرى عبر المحاكم وتنفيذ العقوبات. لكن هذا يصحّ أيضًا على القانون العام. وما إنْ تتوسّع النزاعات على بعض علاقات الملكية إلى نزاع على أسس نظام الملكية في القانون الخاص نفسها، فإن شرعية النظام القانوني إنما توضَع موضع سؤال من حيث هي عنصر مكوّن للنظام **السياسي**. بطبيعة الحال كان بارسونز قد أخذ في الحسبان كون السلطة في حاجة إلى شرعنة، إن التبادل بين المنظومات يتوقّع أن تستمدّ المنظومةُ السياسية أشكالَ الشرعنة (Legitimationen)، من حيث هي عامل إنتاج، من منظومة الحفاظ على النماذج الثقافية. لكنني في هذه اللحظة أنا أتحرّك على المستوى التحليلي لمقارنة الوسائط، وخصوصًا المقارنة بين مأسسة المال ومأسسة السلطة.

في هذا الموضع تجاهل بارسونز عدم التناظر الذي يتمثّل في أن الثقة في منظومة السلطة ينبغي أن تؤمَّن **في مستوى أعلى** من مستوى الثقة في منظومة المال. إن مرافق القانون المدني الخاص يجب أن تؤمّن اشتغال التجارة المالية الموجّهة عبر الأسواق بالطريقة ذاتها التي يؤمّن بها تنظيمُ المناصب ممارسةَ السلطة. لكن هذه الأخيرة تتطلّب أكثر من ذلك: رصيدَ ثقةٍ هو لا يعني «compliance» (الإذعان،

---

(110) في معنى وسط تدور فيه العلاقات التجارية. (المترجم)

(111) ضبط معياري. (المترجم)

الامتثال الوقائعي للقوانين) فحسب، بل «obligation»(الالتزام، التعهّد القائم على الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية). وبـ **عدم التناظر هذا تتّصل** دائمًا وأبدًا الشكوك الاشتراكية ضدّ السلطة التنظيمية المضمونة بالقانون الخاص فحسب، لدى مالكي رؤوس الأموال.

إن تفسير عدم التناظر هذا من شأنه أن يقودنا نحو السؤال عن شروط قابلية الوسائط المأسسة. أما لماذا تحتاج السلطة إلى شرعنة وبالتالي تستلزم **ترسيخًا معياريًا أكثر تطلّبًا** (anspruchsvoll)[112] من المال، فهو أمر يمكننا أن نعمل على إيضاحه من خلال **الوضعيات القياسية التي تتأسّس عليها**. وإذا كانت علاقة التبادل من الناحية البنيوية لا تظلم أحدًا من المشتركين في حساب منافعه، وأن مسار التبادل، كما قلنا، يكمن في مصالح الطرفين، فإن الخاضع للتعليمات (der Weisungsgebunden)[113] هو من الناحية البنيوية مظلوم بإزاء مالك السلطة. فهذا الأخير يعتمد على إمكان إلحاق الأذى بمن لا يطيع – فهو يستطيع إذا اقتضى الأمر أن ينفّذ بدائل تخيف الخاضع للسلطة أكثر من تنفيذ التعليمات. وهذا **الظلم** (Benachteiligung) الصادر عن أحد الطرفين، القائم على الوضعية القياسية والداخل في شيفرة السلطة، يمكن بلا ريب أن يُعوَّض عبر الإحالة على أهداف منشودة على مستوى جمعي. ولكن لأن مالك السلطة (Machthaber) يستفيد من عنف التعريف (Definitionsgewalt)[114]، ويحدّد أي أهداف ينبغي أن تسوغ باعتبارها أهدافًا على المستوى الجمعي، فإن أي تعويض عن الظلم البنيوي لا ينبغي أن يُسترد إلا من جهة ما يمكن الخاضعين للسلطة أن يختبروا الأهداف ذاتها من وجهة نظر معيارية، ويكون بإمكانهم أن يؤكّدوها أو ينبذوها، وينبغي أن يكون بإمكانهم أن يجادلوا في أن الأهداف الموضوعة منشودة على مستوى جمعي أو هي، كما قلنا، في خدمة مصالح عامة. **وحدها الإحالة على أهداف جمعية قابلة للشرعنة هي تصنع في علاقة السلطة التوازنَ المطروح منذ البداية في صلب علاقة التبادل المثالية – النمطية.**

في حين أن تقويم المصالح في حالة مسار التبادل لا يحتاج إلى أي تفاهم بين

(112) بالمعنى الحرفي أيضًا «أكثر ادّعاء» أو «كامل الادّعاء». (المترجم)

(113) التابع، الخاضع للقيادة. (المترجم)

(114) في معنى احتكار تعريف العنف. (المترجم)

الشركاء في التبادل، فإن السؤال «فيم تتمثّل المصالح **العامة**؟» يتطلّب إجماعًا بين أعضاء مجموعة معينة – سواء أكان هذا الإجماع المعياري مضمونًا مسبقًا من طريق التراث أم ينبغي أن يتمّ إحداثه أوّلًا من طريق مسارات التفاهم. وفي أي حال، فإن **الرابط مع تكوين لغوي للإجماع**، يكون مغطّى فحسب عبر علل ومبرّرات محتملة، هو أمر واضح للعيان. ومن الجلي أن السلطة لا تزال تحتفظ، من حيث هي وسطٌ، بشيء ما من سلطة الأوامر التي ترتبط، بحسب نظرية أفعال الكلام، بالمطالب المعيارية أكثر منها بالأوامر البسيطة. وهذا الرابط يجعل السلطة تبدو بالنسبة إلى الدور الذي يؤدّيه وسط التحكّم الذي يجب أن يخفّف من أعباء التكوين اللغوي للإجماع ومخاطره، أقلّ ملاءمة من المال الذي لا يحتاج إلى أي شرعنة.

وأنا أريد أن أستجمع نتائج المقارنة بين الوسطيْن في ثلاث أطروحات:

(1) إن كميات القيمة المجسّدة في شكل رمزي، تلك التي يتمّ إنفاقها في قيم تبادلية أو القرارات الملزمة، هي مغطّاة بواسطة احتياطات من الذهب أو وسائل الإكراه، ويمكن أن يتمّ تسديدها إما في شكل قيم استعمالية وإما بتحقيق فعلي في كل مرة لأهداف جماعية. وإن احتياطات التغطية مثلها مثل القيم الفعلية هي مهيأة على شاكلة بحيث إن لها قوّة تحفيزية على مستوى التجربة ويمكن أن **تعوّض** التحفيز العقلاني عبر العلل والمبرّرات.

(2) المال والسلطة هما أحجام قابلة للتلاعب بها، وإزاءها يمكن الفاعلين أن يتّخذوا موقفًا مُمَوْضِعًا وموجَّها مباشرة نحو نجاحهم الخاص. المال والسلطة يمكن حسابهما وهما مصمَّمان للفعل العقلاني بمقتضى غاية. من أجل ذلك ينبغي أن يكون هناك إمكان لتحريك احتياطات التغطية (الذهب أو الأسلحة) وتركيزها وإبقائها تحت الحراسة. وفضلًا عن ذلك، فإن الشروط الضرورية هي قابلية القيس وقابلية التداول وقابلية الإيداع للقيم المجسّدة في الوسائط. ومن هذه الناحي توجد في أي حال فروق متدرّجة: إن السلطة أقلّ قابلية للقيس من المال، وأقلّ منه مرونة في التنازل (entäussern) عنها، وأقلّ منه أمانًا عند إيداعها.

(3) أنا فسّرت هذه الفروق بكون الوسط المالي لئن كان موصولًا عبر المأسسة القانونية بعالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي، فإنه لم يُجعَل بذلك، كما هو حال الوسط السلطوي المحتاج إلى شرعنة، **تابعًا** لمسارات التكوين اللغوي للإجماع.

### (د) مشكل التعميم المفرط: التأثير والالتزام القيمي في مقابل المال والسلطة

يمكن من هذه المقارنة بين خصائص الوسائط استنباطُ الشروط اللازمة من أجل مأسسة تامّة للوسائط: إن القيم الفعلية واحتياطات التغطية ينبغي أن تكون مهيأة على شاكلة بحيث تكون لها قوّة تحفيزية على مستوى التجربة. ينبغي أن تكون المراقبة الفيزيائية لاحتياطات التغطية أمرًا ممكنًا. إن الوسائط ينبغي أن يكون من الممكن قيسُها والتنازلُ (entäussert) عنها وإيداعها. وعن الترسيخ المعياري للوسائط لا يجوز أن ينشأ أي عبء تواصلي **جديد**، ولا يجوز أن يتمّ التسبّب في مخاطر خلاف **أخرى**. إذا ما وضعنا هذه الشروط أساسًا لنا، فنحن سوف نلاحظ أن تعميم مفهوم الوسائط هو يصطدم على مستوى المنظومة الاجتماعية بحدود ما. بالطبع يمكن دومًا أن نعثر على **أسماء** لأوساط جديدة، ولكنها في أوّل الأمر ليست سوى مصادرات، ينبغي أن تبرهن على أنها مثمرة. وفي الاقتصاد أثبت المفهومُ الوسائطي عن المال نفسَه على الأقل في شكل جزئي على مستوى التجربة، وفي علم السياسة جرت في أي حال محاولات لجعل المفهوم الوسائطي عن السلطة مثمرًا بالنسبة إلى البحوث الانتخابية أو المقارنة الدولية بين المنظومات. أما بالنسبة إلى وسائط أخرى، فإن محاولات شبيهة عالقة في البدايات الأولى بحثًا عن تعريف إجرائي[115].

لقد حصلنا على حالات الاختبار الأولى من أجل إمكان تعميم مفهوم الوسائط من منظومات الفعل الاجتماعية، المتخصّصة وظيفيًا في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، وبالتالي من «الرابطة المجتمعية» (societal community)[116]، وذلك بمقدار ما تفي هذه الرابطة بمهمات الإدماج الاجتماعي، ومن منظومة

---

(115) في ما يخصّ محاولة إدخال المفهوم الوسائطي عن «الالتزام القيمي» في بحوث الثقافة، يراجع: St. Jensen and J. Naumann, «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9 (1980), pp. 79 ff.

في هذا العمل المهمّ يتبين أن مفهوم الالتزام القيمي، بمقدار ما يتمّ تصميمه بحسب تحليلات حركة تداول المنظومة الثقافية، ينبغي أن يكون مستوعبًا في المفهوم الوسائطي للمال المطبَّق على اقتصاد الثقافة.

(116) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

صيانة النماذج (pattern maintenance system)[117] التي تؤدّي مهمات إعادة الإنتاج الثقافي والتنشئة الاجتماعية. وإن مقارنة الوسائط التي قمنا بها إلى حدّ الآن هي تضعنا في موقف بحيث يمكننا أن نبرهن من طريق النقد المحايث على أن وسائط التحكّم المصادَر عليها بالنسبة إلى هذين المجالين من الفعل هي، على مستوى تحليل المفاهيم، لا تستوفي بعدُ الشروط الضرورية للمأسسة. وبهذا الصدد أنا أستند إلى التعيينات المستجمعة في الخطاطة التالية، التي قدّمها بارسونز في شأن «التأثير» و«الالتزام القيمي».

إذا قسنا المقترح الداعي إلى تطبيق مفهوم الوسط على التأثير والالتزام القيمي بحسب فهمنا الحدسي، فإن أوّل ردّة فعل سوف تكون متضاربة. من الوهلة الأولى سوف تكون لها استساغة (Plausibilität) أو مقبولية معينة، إذ بإمكان الأشخاص والمؤسّسات أن تتوفر على ضرب من الهيبة تسمح لها بأن تمارِس من خلال تصريحات ما، **تأثيرًا** في قناعات الآخرين، وحتى في تكوّن الرأي الجمعي، وذلك من دون أن تقدّم عللًا مفصّلة أو تثبت كفاءات ما. إن الهيئات التي لها تأثير واسع تلاقي لدى زبائنها استعدادًا للاستشارة (sich belehren zu lassen). إن تلفّظات الطرف المؤثّر ليست مخوَّلة (autorisiert) بواسطة منصب ما، لكنها تؤثّر من طريق النفوذ (autoritativ)[118] الذي تمارسه بفضل قوّة الإقناع التي تصنع الإجماع. وشيء مماثل يصحّ على **النفوذ الأخلاقي** (die moralische Autorität) للزعماء أو الهيئات القيادية التي تكون في وضع يسمح لها، بالاعتماد على المواعظ، أن تثير لدى الآخرين الاستعداد للاضطلاع بواجبات ملموسة، وذلك من دون أن تسوق عللًا مفصّلة أو أن تثبت شرعنة ما. إن تلفّظاتها هي أيضًا غير مخوّلة، لكنها تؤثّر بفضل قوّتها النقدية – الندائية (kritisch-appellativ)[119] التي توقظ التزامًا ما من طريق النفوذ. وفي الحالتين، فإن الأمر يتعلّق بـ **أشكال معمّمة من التواصل** (الجدول (VII–3)).

---

(117) بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(118) لا يعني مجرّد «التسلّط» بل ممارسة «النفوذ» المعنوي وذلك من دون منصب أو «سلطة» قانونية. (المترجم)

(119) في معنى توجيه النداءات أو المناشدات لإيقاظ ضمير شخص أو مجموعة اجتماعية أو طائفة أو جملة الإنسانية. (المترجم)

## الجدول (3-VII)
## وسائط التحكّم على مستوى المنظومة الاجتماعية

| المكوّنات / الوسط | وضعية قياسية | قيمة معمّمة | ادّعاء اسمي | مقاييس عقلانية | موقف الفاعلين | القيمة الفعلية | احتياطات التغطية | شكل المأسسة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| المال | التبادل | المنفعة | قيم تبادلية | الربحية | موجّه نحو النجاح | قيمة استعمالية | الذهب | الملكية والعقد |
| السلطة | التعليمات | الفاعلية | قرارات ملزمة | النجاعة (السيادة) | موجّه نحو النجاح | تحقيق أهداف جمعية | وسائل الإكراه | تنظيم المناصب |
| التأثير | الإرشاد | الولاء | تصريحات ذات نفوذ (إعلانات، تأويلات، تقارير خبراء) | الموافقة | موجّه نحو التفاهم | تعليل القناعات | تقاليد ثقافية وأشكال حياة اجتماعية | أنظمة الهيبة |
| الالتزام القيمي | نداء أخلاقي | النزاهة | مواعظ ذات نفوذ (النقد والتشجيع) | (Pattern-Consistency) اتّساق النماذج | موجّه نحو التفاهم | تبرير الواجبات | قيم مستبطَنة، عقوبات باطنية | الزعامة الأخلاقية |

بيد أنه، من جهة أخرى، ليس مستساغًا على وجه الخصوص أن يوضَع التأثير والالتزام القيمي مع المال والسلطة في المستوى نفسه، فهما لا يمكن أبدًا أن يقبلا الحساب كما هو شأن المال والسلطة. إن تعاملًا استراتيجيًا مع التأثير والالتزام القيمي لا يكون بذلك ممكنًا إلا عندما تتمّ معالجة هذين الأمرين مثل وديعة مالية أو وديعة سلطانية (Machtdepositum)، **وبالتالي عندما يقوم المرء باستعمال متلاعب** (manipulativ)[120] **بخيرات لا يمكن التلاعب بها.** وبالطبع يستطيع المرء أن **يؤوّل** التأثير والالتزام القيمي باعتبارهما وسطيْن. إن كتلة القيم المجسّدة من خلال الوسط إنما يتمّ إنفاقها في ادّعاءات اسمية، نعني في تصريحات ومواعظ ذات نفوذ، وهذه يمكن أن يتمّ تسديدها في قيم فعلية من قبيل التعليلات أو التبريرات وتتمّ تغطيتها بواسطة احتياطات من قبيل الرصيد المشترك من المعارف الثقافية وأسلوب الحياة المشترك أو القيم المستبطَنة والقيم المقرونة بعقوبات باطنية. لكن هذا التأويل ينطوي على شيء من التكلّف. لنستعرض إذًا شروط مأسسة الوسائط المشار إليها أعلاه ولكن بترتيب معاكس.

من الجلي أننا نفتقد إلى مؤسّسات من شأنها أن تسمح، في تناسب مع حقوق الملكية والمناصب، بترسيخ معياري محوط به جيدًا للتأثير والالتزام القيمي. إن مفاهيم مثل «نظام الهيبة» و«الزعامة الأخلاقية»، والتي أُدخلت لهذا الغرض، إنما تعبّر بالأحرى عن إحراج ما، لأنها بالكاد تجيز لنا أن نقيم فرقًا بين الوسط ذاته ومأسسته: فالتأثير يمكننا تقريبًا أن نترجمه من خلال «الهيبة» أو «السمعة»، أما الالتزام القيمي فمن خلال «السلطة الأخلاقية». وإنه من الأهمّية بمكان أن امتلاك الهيبة والسلطة الأخلاقية في مجتمعات متطوّرة، حيث من المفروض أن تكون هذه الوسائط، بحسب فرضيات بارسونز، متمايزة على أوسع نطاق، هو أقلّ وضوحًا من حيث الخضوع للمعايير (normiert) ممّا هي الحال في المجتمعات ماقبل الحديثة، حيث كانت أنظمة الهيبة مرسَّخة جيدًا في التناضد الاجتماعي، كما كانت الزعامة الأخلاقية مرسّخة جيدًا في المؤسّسات المقدّسة. أما الاستثناءات فتمثّلها منظومةُ العلم المحكومة بالسمعة، والتي هي متخصّصة في توليد المعرفة

(120) في معنى موجّه سياسيًا، مستغلّ، مهيمن عليه. (المترجم)

المتحقَّق من صلاحيتها (validiert)، وفي اتّصال معها المهنُ الأكاديمية التي تستخدم معرفة عالية التخصّص. ولكن بهذه الأمثلة لا يمكن تأييد القول بأن وسط «التأثير» قد يكون مُمأسَسًا داخل منظومة الإدماج الاجتماعي، وبالتالي في حيز العلانية، أي داخل فضاء عمومي (Öffentlichkeit)[121] مصنوع عبر الوسائط الجماهيرية، حيث يتعلق الأمر في المقام الأوّل بتأثير الدعاية وزعماء الأحزاب والمثقفين والفنانين ...إلخ.

علاوة على ذلك من البدهي أن التأثير والالتزام القيمي هما أكثر عُسرًا من حيث إمكان حسابهما أو التنازل عنهما أو تخزينهما (gespeichert)، ممّا هي الحال مع السلطة، فإن الزعيم الروحي (charismatisch) أو صاحب الكاريزما، الذي قدّمه بارسونز بوصفه مثالًا على «مصرفي» (Bankier)[122] يخزّن ويستثمر التأثير والنفوذ الأخلاقي، هو بالأحرى يوحي بأن هذه الوسائط إنما تبقى ملتصقة التصاقًا قويًا بأشخاص وسياقات معينة. وهذا أمر يمكن أن يُدرَس نوعًا ما بالاستناد إلى مثال زيارات البابا التي هي مخصّصة لزيادة «الودائع» (Einlagen) المدفوعة في شكل تعهّدات (Bindungen)[123] دينية. ومن ثمّ، فإن خطر الابتذال اليومي (Veralltäglichung) للكاريزما، الحاضر باستمرار، إنما هو علامة على أن مصارف التأثير والنفوذ الأخلاقي هي تعمل، إذا ما عملت أصلًا، في شكل غير موثوق به إلى حدّ كبير. وحتى مع مراقبة احتياطات التغطية فإن الأمر ليس أفضل حالًا. والاعتقاد في أنه يمكن تحصين خلفية ثقافية مشتركة أو حوافز أو مشاعر الذنب كما نحصّن الذهب أو الأسلحة، هو أمر حري أن نقبله بالنسبة إلى المجتمعات ماقبل الحديثة، حيث كانت الكنائس تضع يدها على الإدارة المركزية لوسائل الخلاص (Heilsgütern)[124].

---

(121) المقصود بالأساس هو «العلانية» بوصفها قوّة تأثير مفتوحة ولا تحتاج إلى ترخيص من أي سلطة قانونية. وليس «الفضاء» بمعنى الساحة العمومية. (المترجم)

(122) صاحب مصرف. (المترجم)

(123) في معنى روابط الصداقة أو أواصر القرابة. (المترجم)

(124) علينا أن نقرأ المعنى الخفي في عبارة كهذه: إذ القصد هو أن «وسائل الخلاص» الأخروي هي في وظيفتها الوسائطية عبارة عن «سلع التسديد» الدنيوي للمستحقّات التي يدين بها المؤمنون إلى المؤسّسة الدينية. (المترجم)

أخيرًا، ينبغي علينا أن نوضّح ماذا يعني أن القيم الفعلية واحتياطات التغطية بالنسبة إلى التأثير والالتزام القيمي ليس لها على مستوى **التجربة** أي قوّة تحفيزية، فإن الوضعيات القياسية للاستشارة والنداء الأخلاقي تمثّل علاقات تواصلية، حالات خاصة من التكوين اللغوي للإجماع، حيث إن أحد الطرفين هو بلا ريب مجهَّز بوزن زائد في الكفاءات (من حيث المعرفة والبصيرة الخلقية - العملية، وقوّة الإقناع والاستقلالية). إن الوضعيتيْن لا تتضمّنان أي عنصر بإمكانه، كما هي الحال مع التبادل أو الأمر، أن **يدفع** مخاطبًا موجّهًا نحو نجاحه الخاص إلى أن يقبل بعروض «الأنا». ولا يتوفر «الأنا» على أي معادلٍ للقيم القابلة للاستهلاك والتهديدات بفرض العقوبات، عليه يمكنه أن يرتكز من أجل تحريك الغير لمواصلة التقدّم المنشود، **من دون اللجوء إلى موارد التفاهم**.

ينبغي، عند ممارسة التأثير وعند تعبئة الالتزام، أن يتمّ إنجاز التنسيق بين الأفعال بمساعدة الموارد **نفسها** التي هي معروفة من جهة التكوّن اللغوي للإجماع. وما يصلح بوصفه «قاعدة أمنية» (security-base)، هو الخلفية الثقافية المشتركة كما أيضًا توجّهات القيم ومراقبات السلوك المنشّأة اجتماعيًا (einsozialisiert)[125]، أما ما يصلح بوصفه مُشبِعات عميقة أو جوهرية (intrinsic satisfier) فهو التعليلات والتبريرات التي فيها تتجذّر القناعات والواجبات. ومهما يكن من أمر، فإن الطرف المؤثّر بشدّة والطرف الذي يحكم عبر السلطة الأخلاقية يدّعيان التحلّي بكفاءة «المطّلعين»، والخبراء في حيثيات المعرفة والأخلاق، ولهذا السبب بإمكانهما استخدام آلية التفاهم **على مستوى أعلى**: فما يسوغ في الفعل التواصلي باعتباره تغطية، أي العلل المحتملة التي بها يستطيع «الأنا» إذا اقتضت الحال الدفاع عن ادّعائه الصلاحية ضدّ نقد الغير، يتّخذ داخل التفاعل المحكوم عبر التأثير والسلطة الأخلاقية مكانةَ القيمة الفعلية، في حين أن احتياطات التغطية تمّت إزاحتها إلى الخلفية الثقافية والناجمة عن التنشئة الاجتماعية.

تقودني هذه التأمّلات إلى أطروحة تقضي بأن التأثير والالتزام القيمي يمثّلان حقًّا شكليْن من التواصل المعمّم، يحملان معهما ادّخارًا في الإنفاق التأويلي

---

(125) كلمة ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 304). (المترجم)

(Interpretationsaufwand)[126] وفي مخاطر التفاهم، إلا أنهما يبلغان هذا المفعول التخفيفي (Entlastungseffekt) عبر سبيل **أخرى** غير المال والسلطة، إذ لا يمكنهما فكّ ارتباط التفاعلات بسياقات عالم الحياة، من قبيل المعرفة الثقافية المشتركة والمعايير ذات الصلاحية والتحفيزات المسؤولة (zurechenbar)[127]، وذلك لأنه تنبغي عليهما الاستفادة من موارد التكوّن اللغوي للإجماع. وهذا يفسّر أيضًا لماذا لا يحتاجان إلى إعادة ربط مؤسّساتي خاص بعالم الحياة. فالتأثير والالتزام القيمي قلّما يكونان محايدين إزاء بدائل التوافق والتفاهم الفاشل، إلى حدّ أنهما على الأرجح يرفعان **إلى رتبة القيمة المعمّمة حالتين اثنتين من التوافق** تعودان إلى الاعتراف البيذاتي بادّعاءات صلاحية عرفانية ومعيارية. وهما لا يستطيعان، مثل وسطَي المال والسلطة، **تعويض** اللغة في وظيفتها التنسيقية، بل **تخليصها** (entlasten) فحسب، من طريق التجريد، من تعقّد عالم الحياة. وبعبارة واحدة: **إن وسائط من هذا النوع لا يمكنها تقننة عالم الحياة.**

### (هـ) تعليل بارسونز الوسائط بالاستناد إلى نظرية الفعل. الأشكال المعمّمة من التواصل في مقابل وسائط التحكّم

لقد ميزتُ وسائط التحكّم التي تعوّض اللغة من حيث هي آلية تنسيق بين الأفعال، عن أشكال التواصل المعمّم التي ليس من شأنها سوى أن تبسّط الروابط فائقة التعقيد في الفعل الموجّه نحو التفاهم، إلا أنها بذلك تبقى متوقّفة على اللغة وعلى ضرب من عالم الحياة، مهما كان معقلَنًا. وهذا التمييز أودّ أن أدقّقه بالاعتماد على محاولة بارسونز نفسه الهادفة إلى تعليل نظرية الوسائط على أساس نظرية الفعل، إذ يميز بارسونز بالفعل بين ضروب عدّة من التفاعل، تمييزًا يجري في بادئ الأمر في شكل مواز للمواجهة التي أقمناها بين المال/ السلطة والتأثير/ الالتزام القيمي: «إن مقترحي هو أنه يوجد براديغم بسيط جدًّا للضروب التي من خلالها يمكن أن تحاول وحدةُ فعل واحدة – لنسمِّها «الأنا» – أن تحصل على نتائج بأن يجبر وحدة أخرى، يمكننا أن نسمّيها «الغير»، على تحمّل نوع معين

(126) هذا المعنى سقط في الترجمة الإنكليزية وعوّضته عبارة «the expenditure of energy» – الإنفاق في الطاقة. (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 276). (المترجم)

(127) التي تقبل التكليف أو العزو إلى الفاعلين. (المترجم)

من العملية التواصلية: لنسمّ ذلك ضغطًا إذا كان هذا المصطلح مفهومًا في معنى غير ازدرائي. يمكن التصريح بذلك في شكل متغيرْين. فالمتغير الأوّل هو ما إذا كان 'الأنا' يحاول أن يعمل من طريق مراقبة محتملة حول **الوضعية** حيث يتموقع 'الغيرُ' وينبغي عليه أن يفعل، أو من طريق محاولة أن يكون له مفعولٌ على **مقاصد** الغير، بصرف النظر عن التغيرات في وضعيته»[128].

إن نقطة الانطلاق هي بالطبع مشكلُ التنسيق بين الأفعال: كيف يتصرّف «الأنا» بحيث إن الغير يواصل التفاعل بالطريقة المنشودة، وأنه لا يطرأ أي نزاع، من شأنه أن يكسر سلسلة الفعل؟ يضع بارسونز أساسًا لذلك نموذج التفاعل المعروف من خلال نظرية التعلّم، ذاك الذي يتمّ تبعًا له تبادل رسالة بين مرسل ومتقبّل تعبّر، من جهة أولى، عن أن المرسل ينتظر من المتقبّل سلوكًا معينًا، ومن جهة أخرى، هي تُنبئ بأن المرسل يثيب/ أو يعاقب المتقبّل، إذا وقع/ أو تخلّف السلوك المنتظر. إن التفاعل الذي يجري بحسب خطاطة المثير-و-الاستجابة يزداد تعقّدًا، وذلك من جهة أن «الأنا» و«الغير» يمكنهما أن يفعلا باتجاه هدف ما، وأن يؤوّلا وضعية الفعل الخاصة بهما في ضوء قيم ومعايير وأهداف، ومن ثمّ أن يميزا بين الشروط الجانبية والموارد. وفضلًا عن ذلك، يعرفان الواحد عن الآخر أنهما يتوفران على هذه الكفاءات وبذلك ينبغي عليهما أن يفهما أفعالهما بوصفها نتيجة قرار فاصل (Entscheidung) بين بدائل الفعل. كل قرار هو عرضي، فقد كان ممكنًا أن يحدث على نحو مغاير، بذلك ينبغي على «الأنا» و«الغير» أن يحاولا **تكييف** (konditionieren)[129] حرية الآخرين على نحو بحيث تقع هذه القرارات على نحو ملائم لمصالحهما الخاصة. وعندما لا يسمح المرء إلا باختيار (eine Wahl) واحد بين جزاءات موجبة وجزاءات سالبة، ويفتح قناتيْن للتأثير، سواء على آراء الغير وواجباته أم على وضعيته، فإنه تنتج أربع **استراتيجيات تكييفية**. وقد وسمها بارسونز بوصفها ضروبًا من التفاعل وخصّص لكل واحد منها وسطًا:

---

(128) Parsons, «On the Concept of Political Power,» p. 361.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

(129) اشترطها في معنى كيفها وفقًا لشروط ملزمة. (المترجم)

## الجدول (VII-4)

## تعليل وسائط نظرية الفعل

| الجزاءات / التأثير في الفاعلين | النية | الوضعية |
|---|---|---|
| موجبة | الإقناع (التأثير) | الإثارة (المال) |
| سالبة | التحذير (الالتزام القيمي) | الردع (السلطة) |

إلا أن هذه الخطاطة قد تمّ نقدها من جهات مختلفة[130]، ومن ناحيتي فإن ما يزعجني قبل كل شيء هو أن عدم التناظر الغريب بين التأثير الاستراتيجي والتأثير التوافقي (konsensuell) يؤخذ في الاعتبار في شكل مسكوت عنه (stillschweigend)[131]، وفي الوقت ذاته يُدفع إلى الاضمحلال بفعل مفاهيم وُضعت في شكل تجريبي.

إن استراتيجيات «الإثارة» و«الردع» يمكن أن تُدرَج من دون مشقّة تحت الجزاءات الموجبة، المانحة للثواب، والجزاءات السالبة، المُنزلة للعقاب، وأن تُستخدَم من أجل تخصيص التبادل وإعطاء التعليمات، بمعنى تلك الوضعيات القياسية التي إليها أرجع بارسونز وسائط المال والسلطة. لكن هذا لا يصحّ على الاستراتيجيتيْن الأخريَيْن: إذ بإمكان الأنا، سواء عبر الاستعلامات والتصريحات أم عبر اتّخاذ المواقف النقدية، وسواء عبر التشجيعات أو عبر التحذيرات النقدية (Ermahnungen)، أن يكتسب تأثيرًا ما على آراء الغير وواجباته. وقد بين جان ج. لوبسر (J. J. Loubser) ذلك بأن خصّص لكلتا الاستراتيجيتين عبارات هي في الوقت ذاته موجبة وسالبة. أما استراتيجيات الإقناع الموجبة فهو يسِمها بواسطة أفعال نحوية (Verben) من قبيل: وافق، استحسن، دعم، صدّق على،

---

(130) M. Gould, «Development and Revolution in Science,» Appendix, MS, Starnberg: 1977; وكذلك: Baum, «Communication,» pp. 544 ff., and J. J. Loubser, «General Introduction,» in: Loubser et al., vol. 1, pp. 10 ff.

(131) في معنى بشكل ضمني. (المترجم)

اعترف ...إلخ. وأما السالبة، فبواسطة أفعال من قبيل: خالف، استهجن، احتجّ، عارض ...إلخ. وأما بالنسبة إلى استراتيجيات التشجيع فقد ذكر أفعالًا نحوية من قبيل: مدح، شجّع، قبِل ...إلخ، وأما بالنسبة إلى استراتيجيات التحذير فقد ساق: استنكر، لام، ثبّط الهمّة ...إلخ. إلا أن هذا المشكل لا يمكن أن يُحلّ، كما يظنّ لوبسر، من طريق الاستعانة بلوحة متقاطعة أكثر تفصيلًا أو تمايزًا. فإن خطأ بارسونز يقع في مكان آخر. فهو لا يُراعي، ولا يستطيع أيضًا أن يُراعي في إطار نظريته عن الفعل، **أن مفهوم الجزاء لا يمكن أن يُطبّق على مواقف نعم/ ولا إزاء ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد.** وهذا يصبح واضحًا، عندما نفحص، في أي موضع تتميز الاستراتيجيتان إحداهما من الأخرى، استراتيجية الإثارة/ الردع واستراتيجية الإقناع/ التحذير. ففي الحالة الأولى، يتدخّل «الأنا» في وضعية الفعل التي للغير، وذلك كي يدفع هذا الأخير نحو قرار ملائم لتحقيق أهدافه الخاصة. وهذا يمكن أن يحدث من طريق فعل أداتي أو من خلال وسائل لفظية، ولكن دائمًا على نحو بحيث إن «الأنا» هو متوجّه حصريًا صوب التبعات الناجمة عن فعله. أما في الحالة الأخرى فينبغي على «الأنا» أن يتكلّم مع «الغير»، وذلك بهدف التوصّل إلى إجماع ما، إذ لا توجد أمامه أيُ سبيل أخرى غير سبيل التفاهم. إنه ينبغي على «الأنا»، إذا ما أراد أن يمارس تأثيرًا في آراء الغير وواجباته، أن يقنعه بوجود وقائع ما (Sachverhalten)[132]، أو أن يوضّح له أنه يجب عليه في الوضعية المعطاة أن يسلك على هذا النحو أو ذاك. ينبغي على «الأنا» أن يحرّك «الغير» نحو قبول ادّعاء الحقيقة الذي يرفعه من طريق أفعاله الكلامية الوصفية (konstativ)، أو ادّعاء السداد الذي يرفعه من طريق توصياته المعيارية. ولهذا السبب لا يستطيع أن يتوجّه في شكل حصري بحسب التبعات الناجمة عن فعله، بل ينبغي عليه أن يكون حريصًا على التفاهم مع الغير.

في الحالة الأولى، يسلك «الأنا» على نحو موجّه نحو النجاح، أما في الحالة الثانية، فعلى نحو موجّه نحو التفاهم. وهذا الأمر يمكن مرة أخرى أن نراقبه من خلال العبارات التي يعزوها لوبسر لكلتا الاستراتيجيتين. فإذا كان في استراتيجيات الإقناع والتحذير، كما هو مشار إليه، يقدّم أفعالًا نحوية (Verben) يمكن أن يتمّ بها

(132) في معنى «أوضاع قائمة» و«حالات للأشياء» موجودة في العالم بشكل موضوعي. (المترجم)

بناءُ جملٍ قابلة للاستخدام على طراز العمل المتضمّن-في-القول (illokutionär)، فهو يَسِمُ الاستراتيجيات الأخرى بعبارات هي غير مستخدمة من أجل القيام بعمل متضمّن-في-القول، بل من أجل وصف المفاعيل المؤثّرة-بالقول (perlokutionär) فحسب، تلك التي يمكن أن يتمّ إحداثها لدى سامع ما: من قبيل رشًا، تركه جاهلًا، كبح، ابتزّ، هدّد، أخضع ...إلخ. والحال أن الجزاءات تنتمي إلى فئة الأفعال التي يهدّد «الأنا» بها من أجل تأثيرها و- عندما تكون أعمالًا لغوية - من أجل مفاعيلها المؤثّرة بالقول. أما الأعمال المتضمّنة-في-القول، والتي تُستخدَم بغرض أن يضطلع «الأنا» و«الغير» بعلاقة بيشخصية، وذلك كي يتفاهم أحدهما مع الآخر، فإنه لا يمكن أن نربطها مباشرة بجزاءات ما. ولهذا، فإن ضروب التفاعل المتعلقة بالإقناع والتحذير، الموصوفة قصديًا، والتي عزاها بارسونز إلى وسائط التأثير والالتزام القيمي، لا تنسجم مع خطاطة الجزاءات.

حين نقول إن اتّخاذ موقف موجب تجاه ادّعاء صلاحية قابل للنقد، على سبيل المثال الموافقة على إثبات أو توصية، نتج من جزاءات أو من تهديد أو عقاب، فإننا نضع هذا الوصف تحت مقولات في نطاقها لم يكن الفاعل ذاته يستطيع أن يأخذ نعم التي أصدرها مأخذًا جدّيًا. إن خطاطة الجزاءات لا يمكنها أن تسجّل سوى ذلك النوع من ضروب التفاعل حيث يبذل «الأنا» جهودًا من أجل تحريك «الغير» **تجريبيًا** نحو متابعة التفاعل. فإن تحفيزًا عبر علل ومسوّغات هو أمر غير متوقّع، وفي إطار المقولات المقترح ينبغي على تلكم الحرية التي لا يمكن أن تتحرّك نحو الاعتراف بادّعاءات صلاحية قابلة للنقد إلا عبر حوافز عقلانية، أن **يُعاد تأويلها** (uminterpretiert) قبل كل شيء على أساس عرضية القرارات التي يمكن تكييفها (die sich konditionieren lassen)[133]. وبالنسبة إلى تصوّر تجريبي لحرية المشيئة (Willkürfreiheit)، يمكن في سياقات نظرية أخرى أن توجد عللٌ جيدة، أما في سياقنا هذا، فإن الأمر يتعلّق بالتمييز بين نمطيْن من الوسائط. إن الأشكال المعمّمة من التواصل، من قبيل التأثير والالتزام القيمي، إنما تتطلّب أعمالًا متضمّنة-في-القول، وهي تبقى بذلك متّكلة على المفاعيل الإلزامية لاستعمالٍ للغة موجّه نحو التفاهم. إن وسائط التحكّم من قبيل المال

---

(133) تقبل التكييف وفقًا لعلاقات شرطية. (المترجم)

والسلطة إنما تقود التفاعلات عبر تدخّلات الأنا في وضعية الغير، وإذا اقتضى الحال عبر مفاعيل التأثير-بالقول. والتمايز الذي خامر بارسونز على مستوى نظرية الفعل، هو لا يستطيع **تنفيذه** داخل خطاطة الجزاءات التي وضعها، لأن هذه الخطاطة لا تترك مكانًا لإلزامات أخرى غير الإلزامات المحفَّزة تجريبيًا.

كنت قد طوّرت أعلاه (ص 269 وما بعدها)[134] مقاربة بديلة. وتبعًا لذلك نحن نستطيع أن نرجع الاستعداد المعمّم للقبول من طرف الغير إلى المصادر الخاصة لهيبة الأنا أو تأثيره، وذلك على نحو بحيث إن **الإلزامات المحفَّزة تجريبيًا**، عبر الإثارة والردع، يمكن أن يتمّ تمييزها في شكل صارم عن **الثقة المحفَّزة عقلانيًا**، نعني عبر توافق معلّل. إما أن «الغير» استجاب (eingehen) لعرض «الأنا»، لأنه يوجّه نفسه بحسب العقوبات والتهديدات التي يستطيع «الأنا» إشاعتها، أو لأنه يثق في أن «الأنا» يتوفر على المعرفة اللازمة وأنه مستقلّ كفايةً كي يضمن تسديد ادّعاءات الصلاحية المرفوعة من طرفه تواصليًا.

هكذا، بإمكان المرء أن يتخيل أن الهيبة والتأثير المرتبطيْن بادئ الأمر بأشخاص معينين، هما ذاتهما قد تمّ أكثر من ذلك تعميمهما. فإن تعميم الهيبة إنما له على الأرجح مفاعيل **مكوّنة للبنى** (strukturbildend)، تقود نحو تشكيل منظومات من الأوضاع القانونية (Statussystemen) التي يمكن أن تنشأ جنبًا إلى جنب مع هيبة متمايزة للكيانات الجمعية، بدءًا بالرابطات الأسرية. وإن تعميم التأثير إنما له مفعول **مكوّن للوسائط** (medienbildend)، ولكن حيث يمكن أيضًا صفاتٍ مرتبطة بالجسد (leibgebunden) أن تُحوّل إلى موارد، وأن تُصمَّم في شكل وسائط. بذلك يمكن أن تُحوّل الشدّة والبراعة (Stärke und Können) إلى سلطة. وعلى الضدّ من ذلك، فإن صفات من قبيل الأمانة أو جاذبية الجسم (körperlich) أو قوة الإغراء الجنسي لا تقبل التحويل إلى موارد. كذلك ليست كل الموارد مناسبة بالطريقة ذاتها كي تكون أساسات لتعميم تأثير ما، متخصّص في كل مرة، على مواقف شريك في التفاعل. فإن الكلام على الحب باعتباره وسطًا إنما يبقى استعاريًا على نحو ميؤوس منه. ولكن يمكننا على نحو جلي أن نميز الوسائط حسبما إذا كانت قائمة على إلزامات محفَّزة تجريبيًا أو على أشكال من الثقة المحفّزة عقلانيًا.

(134) من ترقيم الطبعة الألمانية، الصفحة 296 من هذه الترجمة. (المترجم)

إنه بالإلزامات المحفّزة تجريبيًا إنما تتّصل وسائطُ التحكّم من قبيل المال والسلطة. وهي تشفّر التعامل العقلاني بمقتضى غاية مع كميات القيمة القابلة للحساب، وتمكّن من تأثير استراتيجي معمّم في قرارات المشاركين الآخرين في التفاعل بالالتفاف على مسارات التكوّن اللغوي للإجماع. ولكونهما ليس يبسّطان التواصل اللغوي فحسب، بل هما **يعوّضانه** بواسطة التعميم الرمزي للأضرار أو جبر الأضرار، فإن سياق عالم الحياة، حيث تكون مسارات التفاهم منصهرة دائمًا، يتمّ **الحطّ من قيمته** لفائدة التفاعلات المحكومة بوسائط: إن عالم الحياة لم يعد ضروريًا من أجل التنسيق بين الأفعال.

بإمكان المنظومات المجتمعية الفرعية، التي تتمايز عبر وسائط كهذه، أن تصبح مستقلّة عن عالمِ حياةٍ تمّ دحرُه في البيئة المحيطة بالمنظومة. ولهذا، فمن منظور عالم الحياة يظهر تحويل الفعل إلى الوسائط سواء باعتباره تخفيفًا لعبء المجهود التواصلي ومخاطره، أم باعتباره تنسيقًا بين القرارات في مجالاتِ مصادفةٍ (Kontingenzspielräumen) أوسع نطاقًا أيضًا – وبهذا المعنى باعتباره **تقنَنةً لعالم الحياة.**

إن مفعولًا كهذا لا يمكن أن يأخذه تعميمُ التأثير، سواء ارتكز هذا التأثير على ثقة محفّزة عقلانيًا في امتلاك دراية (Wissen) معرفية – أداتية أم في بصيرة خلقية أم في ملكة حكم جمالية. إن التفاعلات المحكومة عبر تحفيز عقلاني معمّم لا تمثّل سوى عملية **تخصّص** (Spezialisierung) **في مسارات التكوّن اللغوي للإجماع،** وهي تظلّ عبر آلية التفاهم أيضًا متوقّفة على اللجوء إلى الخلفية الثقافية وإلى العناصر المؤلّفة لبنية الشخصية. وهذه الأشكال من التواصل المعمّم تمكّن حقًّا من رسم مسافة (Distanzierung) أكبر تفصل الفعل الموجّه نحو التفاهم عن الأنظمة المؤسّساتية، والسياقات المعيارية عمومًا. لكن مواردها هي من قبلُ ومن بعدُ تلك الموارد التي منها أيضًا يتغذّى التكوّن اللغوي للإجماع. إن تأثيرًا مخصَّصًا معرفيًا، من قبيل السمعة العلمية على سبيل المثال، يمكن أن يتكوّن بمقدار ما تتمايز دوائر القيم الثقافية في معنى ماكس فيبر، وبمقدار ما تسمح ببلورة التراث المعرفي تحت جانب الصلاحية الحصري للحقيقة. وإن تأثيرًا مخصّصًا معياريًا، كالزعامة الأخلاقية مثلًا، يمكن أن يتكوّن بمقدار ما يبلغ تطوّر الأخلاق وتطوّر القانون إلى المستوى مابعد التقليدي (postkonventionell)، حيث تكون الأخلاق

التي انفصلت عن الشرعية القانونية (Legalität) قد جُرّدت من الطابع المؤسساتي (entinstitutionalisiert)، وبمقدار ما أن الوعي الخلقي المهتدي بالمبادئ، عبر المراقبات الباطنية للسلوك، مترسّخ على وجه الحصر تقريبًا في منظومة الشخصية. وهذان النوعان من التأثير يتطلّبان فضلًا عن ذلك تكنولوجيات تواصل من شأنها أن تفصل الأفعال الكلامية عن التقييدات المكانية والزمانية للسياق، وأن تجعلها متاحة أمام سياقات متضاعفة.

لقد انطلقنا من السؤال، إلى أي مدى يمكن مفهوم الوسط، المطوَّر وفق نموذج المال، أن يتعمّم وأن يُنقَل إلى ميادين الفعل الأخرى؟ وقد قادنا طريق النقد المحايث آخر الأمر إلى نمطين متضادّين من وسائط التواصل، إلى **ثنائية وسائطية** (Mediendualismus)، من خلالها يمكن تفسير المقاومة التي تبديها بنى عالم الحياة في بعض ميادين الفعل ضدّ تحويل الإدماج الاجتماعي إلى إدماج منظوماتي. وكما هو الحال في الفلسفة الأخيرة ذات المنحى الأنثروبولوجي، يتبين في نظرية الوسائط التواصلية أن نظرية بارسونز، حتى في هيئتها المعتّقة، لم تفضّ النزاع الناشئ داخلها بين جهازين مفهوميين أساسيين متنافسين، بل هي في الأغلب قد حجبته. لذلك ينبغي على بارسونز أن يدفع ثمنًا ما على تكوينه نظرية ثرية على مستوى التجربة[135].

---

(135) «لذلك ينبغي على بارسونز أن يدفع ثمنًا ما على تكوينه نظرية ثرية على مستوى التجربة» جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 282). (المترجم)

## - 3 -

# في نظرية الحداثة

إن نظرية منظومة المجتمع التي طوّرها بارسونز إنما تقوم على تسوية لئن كانت تحتفظ بذكرى المشاكل التي طرحتها نظرية الثقافة لدى الكانطيين الجدد، فهي تستبعد مع ذلك تصوّر المجتمع الذي يترك مكانًا لهذه المشاكل. إن التسوية تمنعه من فصل الجوانب التي يمكن أن يتمّ تحتها تحليل روابط الفعل في كل مرة باعتبارها منظومة أو باعتبارها عالمَ حياةٍ. هكذا، فإن إعادة إنتاج عالم الحياة، المتاحة من منظور داخلي، تمّ إبعادُها نحو السطح الخارجي للحفاظ على المنظومة، وذلك من دون أن تترك هذه الخطوة المنهجية نحو الموضعة وراءها أثرًا يمكن التعرّف إليه. لنتذكّر تينِك الأطروحتين اللتيْن كنت فصّلتهما في الفاصل التأمّلي الثاني: إن فكّ الارتباط الواسع النطاق بين المنظومة وعالم الحياة هو شرط ضروري من أجل الانتقال من المجتمعات الطبقية المنضَّدة في النظام الإقطاعي الأوروبي إلى المجتمعات الطبقية الاقتصادية في الحداثة المبكّرة، لكن النموذج الرأسمالي للتحديث يتميز بأن البنى الرمزية لعالم الحياة قد تشوّهت، نعني قد تشيأت بسبب مقتضيات (Imperativen)[1] المنظومات الفرعية المتمايزة والمستقلّة عبر المال والسلطة. وإذا كانت هاتان الأطروحتان على صواب، فإن الضعف الذي قد يطاول نظريةً **تغذّي** التفريق بين المنظومة وعالم الحياة على صعيد المفاهيم الأساسية، لا بدّ من أن ينكشف للعيان، خصوصًا بصدد مبحث هكذا.

(1) ضرورات، استحقاقات. (المترجم)

ذلك بأن نظرية بارسونز عن الحداثة، كما هو شأن النظرية بأكملها، إنما تقدّم وجهًا واحدًا من وجهيْ جانوس (ein Janusgesicht)[2]، فهي من جهة تتميز من وظيفانية المنظومات (Systemfunktionalismus)، تلك التي لا تُبرز في المجتمعات الحديثة سوى ملامح التعقّد حصرًا. وهذه بدورها تدين بتعقّدها الحادّ إلى التمايز القوي للمنظومات الفرعية التي هي نسبيًا مستقلّة بعضها عن بعض، وتكوّن في الوقت ذاته بيئات محيطة الواحدة للأخرى، وعبر الوسائط تدخل في تبادل بعضها مع بعض على نحو بحيث تنشأ بينها مناطق اختراق متبادل (أو تداخل الواحدة في الأخرى). وعلى هذا الخط تقع بوجه ما نظرية لومان عن التطوّر، والتي تمحو نهائيًا فكرة الكانطيين الجدد عن تحقيق القيم، وتكنس (leerfegt) السماء من القيم الثقافية، وتفكّ مشدّ خطاطة الوظائف الأربع ومن ثمّ تعيد منح نظرية الحداثة من دون شكّ حركيةً أكبر – وكل شيء كان يمكن أن يصبح ممكنًا. وفي أي حال، يودّ لومان أن يفسّر تاريخيًا ما كان بارسونز لا يزال يتوقّعه نظريًا، على سبيل المثال هذا الأمر، أن تطوّر المجتمعات الحديثة هو يتميز على وجه الدقّة بثلاث ثورات.

لا يسوغ التمايز بلا ريب إلا باعتباره واحدة من أربعة آليات تطوّر. أما الآليات الأخرى فهي: توسيع قدرات التأقلم، وتعميم الانخراطات (Mitgliedschaften)[3]، أو الدمج (Inklusion)[4]، وتعميم القيم[5]. وقد استنبط بارسونز من خطاطة الوظائف الأربع ما يمكن أن تعنيه زيادة التعقّد والقدرة على التحكّم بالنسبة إلى المنظومات الاجتماعية. بذلك ظفر أيضًا ببعض المزايا بالمقارنة مع وظيفانية منظومات أكثر اتّساقًا ومتعينة في شكل أقلّ شدّة. الدمجُ وتعميمُ القيم هما موكولان لتيْنك الوظيفتيْن حيث انبثق مفهوم التحقيقِ الفعلي للقيم ومأسسةِ القيم واستبطانِها، ولكن أيضًا حيث تمّ الاحتفاظ به. وعلى خلاف لومان يستطيع بارسونز أن يترجم الزيادة في تعقّد المنظومة، المدرَك من خارج انطلاقًا من ملاحظة المجتمعات الحديثة، في فهم أعضاء المنظومة أنفسَهم، المرتبط بالمنظور الداخلي لعالم

---

(2) Ein Janusgesicht. جانوس هو إله البوابات والطرق في الميثولوجيا الرومانية، يتميز بأن له رأسًا واحدًا ووجهين اثنين، أحدهما يرنو إلى المستقبل والآخر ينحو نحو الماضي. (المترجم)

(3) بالمعنى الحرفي «العضويات» أو المجموعات العضوية. (المترجم)

(4) في معنى الدمج المدرسي لأصحاب الحاجات الخصوصية. (المترجم)

(5) T. Parsons, *Societies* (Englewood Cliffs: 1966), pp. 21 ff.

الحياة. هو بإمكانه أن يجمع الاستقلالية المتزايدة للمنظومة مع الاستقلالية المتدرّجة في الذهن الخلقي - العملي، وأن يؤوّل الدمجَ وتعميمَ القيم المتزايدين في معنى الاقتراب من مُثُل كونية للعدالة[6].

فمن جهة أولى، يمكننا بذلك أن نتمسّك بأن بارسونز، على أساس التسوية التي قام بها بين الكانطية الجديدة ووظيفانية المنظومات، ترك الباب مفتوحًا أمام إمكان عقد الصلة بين نظرية في الحداثة، معمولة بمنزع وظيفي، وإشكالية فيبر عن النزعة العقلانية الغربية: فهو يتصوّر التحديث المجتمعي ليس بوصفه عقلنة منظوماتية فحسب، بل أيضًا بوصفه عقلنة مرتبطة بالفعل. ولكن، من جهة أخرى، كما تمّ بيان ذلك، نفتقد هنا تصوّرًا للمجتمع يكون مصمَّمًا (entworfen) من جهة منظور الفعل، ولهذا السبب لا يستطيع بارسونز أن يصف عقلنة عالم الحياة وزيادة التعقّد في منظومات الفعل باعتبارها مسارات منفصلة، باعتبارها متفاعلة (interagierend)، بل باعتبارها أيضًا في معظم الأحيان مسارات متعارضة. أما ما يخصّ الحداثة، فإن بارسونز يتمسّك فحسب بأن يربط المستويات الجديدة من التمايز والاستقلالية المتزايدة للمنظومة ذات الصلة، بفهم الثقافة الحديثة نفسَها، من خلال شعارات من قبيل الفردانية المؤسساتية والعلمنة، وكذلك أن **يؤوّلها** في معنى فيبر باعتبارها مأسسة أوسع نطاقًا لتوجّهات عقلانية للفعل بمقتضى قيمة أو معيار أو غاية[7].

لأن بارسونز لا يحلّ تنافس البراديغمات الذي يجري بين عالم الحياة والمنظومة، بل يشلّه من خلال عملية التسوية، فإنه ينبغي عليه مع ذلك أن **يسوّي على خطّ واحد** عقلنةَ عالم الحياة، من حيث المفاهيم الأساسية، مع تزايد تعقّد المنظومة. ولهذا لا يستطيع أن يدرك جدلية التبعات، الثاوية في مسارات التحديث، تلك التي تنجم عن تعقّد المنظومة المتزايد بالنسبة إلى البنية الداخلية لعالم الحياة، إذ ينبغي عليه أن يختزل هذه الظواهر في مستوى ظواهر الأزمة التي يمكن تفسيرها بحسب نموذج التضخّم والانكماش. وإن ديناميكا الوسائط هذه

---

(6) T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: 1971), 114 ff.

(7) يراجع المناويل ذات الصلة حول الوسائط المختلفة لمنظومة الفعل العامة، ضمن:
T. Parsons and M. Platt, *The American University* (Cambridge, Mass.: 1973), p. 446.

هي عنده تتّصل باضطرابات عرضية ومؤقّتة في التوازن داخل مسارات التبادل بين المنظومات فحسب. ولا يستطيع بارسونز أن يفسّر الإكراه النسقي لهذا النوع من الباثولوجيات التي كانت لا تزال في مرأى النظر لدى ماركس ودوركهايم وفيبر. وأنا أقصد التشويهات التي تظهر دائمًا عندما تنتشر أشكال من العقلانية الاقتصادية والإدارية في ميادين الحياة التي لا تمكن عقلنتُها من جهة بناها التواصلية الداخلية بحسب هذه المقاييس.

أريد أن أبين، لماذا كانت نظرية بارسونز عن الحداثة عمياء إزاء الباثولوجيات الاجتماعية التي أراد ماكس فيبر تفسيرها بأطروحته عن العقلنة. فقد تخلّى بارسونز، بانعطافه نحو نظرية المنظومة، عن إمكان أن يقدّم، بالاستناد إلى نظرية الفعل، تعليلًا (begründen)[8] مناسبًا عن مقياس معقول (vernünftig) بالنسبة إلى تحديث مجتمعي متصوّر باعتباره عقلنة (1). إن هذا العجز لا يمكن أيضًا أن يتمّ تعويضه بأن نعمد إلى إلغاء التسوية البارسونزية بالتنازل عن المكوّنات الوظيفية في المنظومة والاستدارة نحو نظرية الثقافة الكانطية الجديدة (2).

## (1) عقلنة عالم الحياة وزيادة تعقّد المنظومة وقد أُزيل التمايز بينهما

رتّب بارسونز في بادئ الأمر ظواهرَ التحديث التي تمّت في الغرب من وجهة نظر التمايز البنيوي. وبذلك هو قد اختار المنظومة الإدماجية الفرعية بمنزلة نقطة مرجعية، وهو أمر ليس بلا دلالة، فإن هذا القرار الذي أقام عليه بناءه من شأنه أن يجعل من نموّ الأخلاق ونموّ القانون بمنزلة المتغير التطوّري الرئيس، في حين أن ديناميكا إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، وبالتالي النزاعات التي تنجم عن البنية الطبقية ونظام السيطرة، إنما تتراجع إلى موقع خلفي. وهي أطروحة يمكن استخلاصها في هذه الجملة: «إن ما هو مفكَّر فيه بوصفه مجتمعًا **حديثًا** أخذ شكله في القرن السابع عشر[9] في الركن الشمالي الغربي من منظومة المجتمعات الأوروبية، في بريطانيا العظمى وهولندا وفرنسا. أما التطوّر اللاحق في المجتمع

---

(8) في معنى التبرير والتسويغ. (المترجم)

(9) السابع عشر وليس الثامن عشر كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 313). (المترجم)

الحديث فقد تضمّن ثلاثة مسارات من التغير الثوري البنيوي: الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية والثورة التربوية»[10].

يمكن تفسير «الثورات» الثلاث، من جهة نظرية المنظومات، بوصفها ذلك النوع من دفعات التطوّر (Entwicklung)[11] حيث تنفصل المنظومة الإدماجية في كل مرة عن واحدة من المنظومات الفرعية الأخرى. إن بارسونز يعتبر الثورةَ الصناعية التي ابتدأت في إنكلترا في أواخر القرن الثامن عشر، والثورةَ الفرنسية في عام 1789 (والتقلّبات التي اتّبعت هذا النموذج)، وكذلك ثورةَ التربية، وبالتالي توسيع التكوين المدرسي الصوري المتجذّر في أفكار القرن الثامن عشر ولكن الذي لم يوضع موضع الإنجاز في شكل جذري إلا في أواسط القرن العشرين، بمنزلة تمايزات بنيوية في منظومة الجماعة عن المنظومات الفرعية الاقتصادية والسياسية، وأخيرًا الثقافية[12].

هذه الثورات الثلاث تفصل الحداثة **الأولى** عن الحداثة **المتطوّرة** (entfaltet)[13]، وهي تستوفي شروط الانطلاق بالنسبة إلى منظومة دولية من المجتمعات فائقة التعقيد، ينطبق عليها الوصف القياسي الذي قام به بارسونز عن المنظومات الاجتماعية المصحوبة في كل مرة بأربع منظومات فرعية. وهذه تتّصل بعضها مع بعض عبر أربعة وسائط وستّة «أسواق» في ظلّ تبادل «المنتوجات»

---

(10) Parsons and Platt, p. 1.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

(11) التطوّر وليس «التاريخ» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 314). (المترجم)

(12) Parsons, *The System*, p. 101.

هذا البناء لا يتأتّى أبدًا بشكل مقنع. أحيانًا يبدو بارسونز وكأنه يفهم «الثورات» الثلاث أيضًا بوصفها مسارات أثناءها في كل مرة تنفصل منظومة جزئية واحدة بشكل متزامن **عن كل سائر** المنظومات الجزئية. فإذا ما قام المرء بإدراج الثورات الثلاث المشار إليها بهذا المعنى تحت المنظومات الفرعية، الاقتصادية والسياسية والثقافية، فإنه سوف يتحتّم عليه أن ينتظر ثورة أخرى بالنسبة إلى المنظومة الإدماجية الجزئية، ربّما ذلك الانقلاب الذي سمّاه بارسونز «الثورة التعبيرية»، يراجع: T. Parsons, «Religion in Postindustrial America,» in: *Action Theory and the Human Condition* (New York: 1978), pp. 320 ff.

(13) في معنى الحداثة التي أزهرت وتفتّحت وظهرت وانتشرت وفُكّ ختامُها وتمّ بسط طياتها ومكنوناتها. (المترجم)

مقابل «العوامل». وكل منظومة منها هي متخصّصة في واحدة من وظائف المجتمع بأكمله. وتنقاس درجة التحديث في الواقع بحسب تعقّد المجتمع بأكمله، التعقّد الذي لا يمكن إدراكه من وجهة نظر التمايز البنيوي، فإن المجتمعات الحديثة تدين إلى الاقتصاد الرأسمالي الهادف إلى تعبئة طاقات الإنجاز والموارد الطبيعية بقدرة عالية على التأقلم، وهي تدين إلى منظومة الجماعة، المصمّمة بحسب المعايير المجرّدة، والموجّهة وجهة كونية، بإخضاع كل علاقات العضوّية التي تكون جزئية وضمّها (Eingliedrung) فحسب، وهي تدين إلى ثقافة معلمَنة بتعميم القيم الثقافية، وخاصة الأخلاقية منها[14].

إن التطوّرات التي انطلقت من «رأس الحربة» في الحداثة، من شمال غرب أوروبا، منذ القرن الثامن عشر، إنما يفهمها بارسونز من حيث الجوهر بوصفها تحقيقًا ساطعًا لمفهومه عن منظومة المجتمع الذي أدخله في شكل تخطيطي. وإن الفرضيات الأساسية في شأن نظرية التطوّر إنما تصبح أكثر وضوحًا عندما نتنبه إلى المكانة التي حصل عليها عصر الإصلاح وعصر النهضة، وهما حدثان كبيران من أحداث الحداثة المبكّرة. إنهما «ثورتان - رائدتان»، جعلتا من الممكن الانتقال إلى الحداثة، وذلك عندما أطلقتا العنان للطاقات المعرفية المتضمّنة في تراث المسيحية والعصور القديمة اليونانية والرومانية، والتي كانت إلى حدّ ذلك الوقت غير مشتغَل عليها إلا من طرف النخبة الثقافية، في الرهبانيات والجامعات، وجعلتها تصبح ناجعة على المستوى المؤسّساتي. لقد استند بارسونز هنا إلى نظرية فيبر عن العقلنة الاجتماعية: وكما رفع الإصلاحُ الحواجزَ بين الإكليروس (Klerus)[15] والرهبانيات (Orden) والحالة اللائكية، وحرّر دوافع إتيقا القناعة الدينية من أجل تهيئة الميادين الدنيوية للفعل، كذا أيضًا فعلت النزعة الإنسانوية لعصر النهضة، إذ جعلت الإرث اليوناني - الروماني متاحًا أمام العلم وفقه القانون والفن، وهي ميادين كانت تخوض معركة تحرّر من الكنيسة، وقبل كل شيء، فإن عصر النهضة مهّد السبيل إلى منظومة قانونية حديثة. لقد اعتبر بارسونز التقاليد

(14) فضلًا عن ذلك يشير بارسونز إلى انعكاس وسائط التحكّم على نفسها (das Reflexivwerden) بوصفها آليات تطوّرية لاحقة، هو يوضّحها بالاعتماد على مثال القروض المصرفية، Parsons, *The System*, p. 27.

(15) القساوسة الكاثوليك. (المترجم)

الثقافية للغرب بمنزلة شيفرة تحتاج إلى أن توضع موضع تنفيذ (Implementierung)، كي تتجلى مثل نمط ظاهري (phänotypisch)[16] على مستويات المؤسسات المجتمعية. وإن الإصلاح والنهضة يسوغان بوصفهما يدخلان في هذه المسارات من التنفيذ المجتمعي.

لقد تمّ تثبيت **اتّجاه التطوّر** (Entwicklungsrichtung) في النزعة العقلانية الغربية عبر الشيفرة الثقافية التي تشكّلت من طريق عقلنة معينة لصور العالم، لكن الإطار المؤسّساتي الذي في نطاقه يمكن أن تنبعث عقلنةٌ ما للمجتمع، تكوّن أوّلًا في أعقاب الإصلاح والنهضة. وإن بارسونز تعقّب المأسسة والاستبطان المتدرّجين للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، مقتفيًا أثر تطوّر القانون الإنكليزي منذ أواخر القرن السادس عشر[17]. إن مؤسّسات السيادة القانونية (legal) القائمة على التسامح الديني ومؤسّسات الإنتاج الفلاحي القائم على العمل بالأجرة هي الأسس اللازمة بالنسبة إلى «الثورات» الثلاث المشار إليها، تلك التي من خلالها حطّم التحديثُ قشورَ مجتمعٍ متناضد، لا يزال مقيدًا بروابط مهنية (berufsständisch). إنَ ما حدث في أوروبا وقت الحداثة المبكّرة هو استنفاد طاقة العقلانية المجمَّعة على المستوى الثقافي، هو أمر يفسّره بارسونز بالاستعانة بتلك الشروط الجانبية التي سبق أن قدّمها فيبر. إن القانون الكنسي (kanonisch) في الكنيسة الرسمية الرومانية - الكاثوليكية، والدستور الجمهوري للمدن في العصر الوسيط، والتوتّر بين التوجّه نحو الحاجة والتوجّه نحو المكسب، الواضح لدى الحرفيين من الطبقة الوسطى في المدن، والتنافس بين الدولة والكنيسة، وعمومًا لامركزية السلطات في أوروبا الوسطى... هي كلّها أمور توفر قاعدة انطلاق مناسبة.

إن عرض بارسونز عن الانتقال إلى الحداثة وازدهار المجتمعات الحديثة يرتكز - من حيث المحتوى - بقوّة على تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية، وفي الوقت ذاته هو يفصل هذا التفسير عن إطار نظريةٍ في العقلنة. وفي نهاية الستينيات كانت مصطلحات بارسونز ترشح باقتباسات من نظرية التطوّر البيولوجية. وهو

---

(16) النمط الظاهري هو التكوين الفيزيائي الظاهري للكائن الحي وهو يتجلى في المظهر والسلوكات. ويقابله النمط الجيني، أي التعليمات الموروثة التي يحملها في شيفرته الجينية. (المترجم)

(17) Ibid., pp. 50 ff.

يعتبر النموّ الثقافي بمنزلة معادل بالنسبة إلى **التغيرات في الشيفرة الوراثية**. إن التنفيذ المجتمعي للطاقات العرفانية الثاوية في صور العالم يقابل **الانتقاء في دائرة التنويعات الثقافية**، في حين أن سبل النموّ القومية المختلفة للمجتمعات الحديثة تمنح مؤشّرات على نوع الظروف التي تحتها يمكن التجديدات المكوّنة للبنى أن **تستقرّ** كأفضل ما يكون. وما يظهر لدى فيبر باعتباره نقلًا للعقلانية الثقافية إلى العقلانية المجتمعية[18]، وباعتباره تجسيدًا مؤسّساتيًا وترسيخًا تحفيزيًا للبنى العرفانية، تلك التي كانت نشأت بادئ الأمر من طريق عقلنة صور العالم، هو أمرٌ يفسّره بارسونز من خلال نظرية التطوّر انطلاقًا من تضافر آليات انتقائية ومثبّتة للاستقرار مع آلية تنويع أُزيحت إلى مستوى الشيفرة الثقافية. وفي الوقت ذاته، شبّك بارسونز نظرية التطوّر المجتمعي مع نظريته عن المنظومات، على نحو بحيث إنه يستطيع أن يُرجع التحديث الذي تمثّله فيبر بوصفه عقلنة مجتمعية، إلى زيادة التعقّد في المنظومة وعلى وجه الدقة إلى حدّة التعقّد التي تطرأ عندما يُقيم مجتمعٌ ما تمايزات بين المنظومات الفرعية للاقتصاد وإدارة الدولة عبر وسائط تحكّم خاصة.

بذلك يساوي بارسونز عقلنة عالم الحياة مع مسارات التمايز في المنظومة. وهذا التمايز هو مرة أخرى أعدّه بحسب خطاطته عن الوظائف الأربع، حيث تنصهر فكرة تحقيق القيم. ولهذا يوجد رابط تحليليٌّ بين قدرات التحكّم المتنامية في المنظومة المجتمعية، من جهة، والدمج وتعميم القيم المتزايديْن، من جهة أخرى. وهذا الوصل الذي تمّ على المستوى التحليلي جعل الدلالة النظرية للحداثة ملتبسة: فهو من جهة **يسمح** لنا بأن نتصوّر مسارات التحديث الموصوفة في نظرية المنظومات، ليس باعتبارها استقلالية متنامية للمجتمع في وجه البيئات المحيطة به فحسب، بل في الوقت ذاته بوصفها عقلنة لعالم الحياة (أ)، ومن جهة أخرى **يُجبرنا** على مماهاة أحدهما مع الآخر - أن التعقّد المحتدّ للمنظومة يعني من ذاته[19] تقدّمًا في علاقات الحياة المصمّمة في شكل معقول (ب). وسوف نرى أن حتى الانعطاف نحو قراءة كانطية جديدة لنظرية بارسونز عن الحداثة لا يُخرجنا من هذه المعضلة.

---

(18) الترجمة الفرنسية تثبت العكس (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 316). (المترجم)

(19) باللاتينية في النص: eo ipso. (المترجم)

(أ) إن مفهوم عقلنة عالم الحياة هو شيء ظفرتُ به على مستوى تاريخ النظرية انطلاقًا من تأويل مقاربات ميد ودوركهايم. وهو يحيل على نزعات نحو تغيير بنى عالم الحياة، هي ناتجة من تمايز متزايد بين الثقافة والمجتمع والشخصية. لقد تصوّر دوركهايم تعميمَ القيم وكوننةَ (Universalisierung) القانون والأخلاق وكذلك الفردنةَ (Individuierung) والاستقلاليةَ المتنامية للفرد بوصفها نتائج التحوّل من إدماج اجتماعي عبر المعتقد إلى إدماج مهيأ عبر التوافق التواصلي والتعاون. ومن منظور ميد يمكن النزعات نفسها أن تُفهَم باعتبارها نوعًا من لَغْوَنة (Versprachlichung)[20] المقدّس وإطلاق طاقة العقلانية التي في الفعل الموجّه نحو التفاهم. هذه الطاقة من شأنها أن تتحوّل إلى عقلنة لعالم الحياة لدى المجموعات الاجتماعية، وذلك بمقدار ما تضطلع اللغة بوظائف التفاهم وتنسيق الأفعال والتنشئة الاجتماعية للأفراد، ومن ثمّ تصبح الوسط الذي عبره تتمّ إعادةُ الإنتاج الثقافي والإدماجُ الاجتماعي والتنشئةُ الاجتماعية. هذه النزعات التي كنت أرجعتها إلى التذويب (Verflüssigung) التواصلي للمسارات الدينية الأساسية، أخذها بارسونز تحت شعارات «العلمنة» و«الفردانية المُمَأسَسة».

تحت عبارة **الفردانية المُمَأسَسة** يفهم بارسونز نموذجين متكاملين في شكل متبادل عن الإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. إن تشكّل هويات أنا (Ich-Identitäten)[21] ما-بعد-تقليدية يقابل كوْننةَ القانون والأخلاق، وانقسامَ الأعراف الاجتماعية (Sittlichkeit)[22] إلى قانونية (Legalität)[23] وخلقية (Moralität)[24]، وكذلك تحريرَ الفعل التواصلي من السياقات المعيارية الصائرة أكثر فأكثر تجريدًا على الدوام. ولهذا السبب، فإن نموذج الفردانية المُمَأسَسة مخصَّص في الوقت ذاته عبر مجالات موسّعة من البدائل، وعبر إلزامات الانخراط في عضويات معمّمة: «كنت أحلت في مواضع عدّة على مفهوم 'الفردانية المُمَأسَسة' في تقابل

(20) في معنى الترجمة اللغوية أو اللسانية للمقدّس، ألسنة المقدّس، التحويل اللساني للمقدّس، تحويل المقدّس إلى مشكل لغوي. (المترجم)

(21) أناوات هووية. (المترجم)

(22) في معنى النظام الإتيقي للمجتمع الحديث لدى هيغل (وهو يشمل العائلة، المجتمع المدني، الدولة)، نظام العادات أو الآداب العامة، التقاليد والأعراف. (المترجم)

(23) مجال القانون لدى كانط: ما هو شرعي لأنه مطابق للقانون فحسب. (المترجم)

(24) مجال الوعي الخلقي لدى كانط: ما هو خلقي لأنه تمّ عن واجب محض. (المترجم)

متعمّد مع الصيغة النفعية. إن الكلمة الرئيسة في نموذج الفردانية المُمَأسَسة هي ليست التصوّر النفعي المباشر عن 'السعي العقلاني وراء المصلحة الخاصة'، بل تصوّر أوسع نطاقًا عن التحقيق الذاتي للفرد في وضع اجتماعي حيث يبرز الجانبُ المتعلّق بالتضامن... على الأقلّ بالمقدار نفسه الذي تبرز به المصلحة الخاصة بالمعنى النفعي»[25].

«الفردانية المُمَأسَسة» هي مفهوم ينبغي أن يتمّ الكشف عنه من منظور جدلية بين الكلي والجزئي. لا يؤكّد بارسونز بلا ريب ثراء الخيارات الفردية بمقدار ما يؤكّد بالحري على القدرة على تحقيق القيم، والتي لا يمكن أن تنمو إلا بالمقدار ذاته بالنسبة إلى المجموعات كما بالنسبة إلى الأفراد المنشّئين اجتماعيًا: «تعني الفردانية المُمَأسَسة ضربًا من تنظيم مكوّنات الفعل الإنساني الذي يعزّز، في الميزان، قدرة الفرد المتوسّط والمجموعات التي ينتمي إليها على تنفيذ القيم التي هو ملتزم أو هي ملتزمة بها. وهذه القدرة المعزّزة على المستوى الفردي هي قد تطوّرت في شكل متزامن مع قدرة الأطر الاجتماعية والثقافية للتنظيم وللمعايير المؤسّساتية، والتي تشكّل إطار النظام اللازم لتحقيق الأهداف والقيم الفردية والجماعية الموحّدة»[26].

إن مفهوم **العلمنة** (Säkularisierung) متشابك مع تعميم القيم الذي انكشفت ملامحه على مستوى المنظومة العامة للفعل. وتحت علمنة (Verweltlichung)[27] القيم والتمثّلات الدينية لا يفهم بارسونز بلا ريب فقدان طابعها الوجوبي (verpflichtend): فحين تضرب أخلاق القناعة الدينية بجذورها في العالم، فذلك لا يعني أن مضامينها الخلقية - العملية صارت **منبتّة الجذور** (entwurzelt). ذلك بأن توجّهات القيم المعلمَنة هي لا تنفصل بالضرورة عن تربتها الدينية، فما هو أكثر

(25) Parsons, «Religion,» p. 321.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(26) Parsons and Platt, p. 1.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(27) في معنى إعادة القيم إلى العالم، وهو المعنى الأصيل للعلمنة. وهي مجرّد ترجمة للمصطلح اللاتيني. وقد يمكن في بعض السياقات إثبات لفظة «الدنيَوَة». (المترجم)

نمطية هنا هو بالأحرى طوْفَنة (Konfessionalisierung)[28] معتقد هو في الوقت ذاته يمارس التسامح، وينزّل نفسه في شكل مسكوني (ökumenisch)[29] في دائرة كل الطوائف الأخرى (بما في ذلك تنويعات غير دينية، ومعلمنة في شكل جذري، من الأخلاق المعلّلة بطريقة إنسانوية): «إن الكاثوليكي أو البروتستانتي أو اليهودي المعاصر هو يستطيع، مع تنويعات داخلية في صلب معتقده الخاص الأوسع نطاقًا، وحتى بالنسبة إلى الكاثوليك، أن يكون مؤمنًا داخل الجماعة الأخلاقية المجتمعية الواسعة النطاق. وهذا المستوى لا يتقاسمه في ما يتعلق بالخصوصيات مع تلك التي توجد في المعتقدات الأخرى. ومع ذلك هو... وصل إلى احترام المشروعية الدينية لهذه المعتقدات الأخرى. إن اختبار المشروعية هو أنه هو والمنتمون إلى هذه المعتقدات الأخرى يعترفون أن بإمكانهم الانتماء إلى الجماعة الأخلاقية نفسها - والتي يمكن أن تكون مجتمعًا علمانيًا في أغلبه، ومنظَّمًا سياسيًا - وأن هذا الانتماء المشترك يعني تقاسم توجّه ديني معين على مستوى **الدين المدني**»[30].

لقد شرح بارسونز مفهوم **الدين المدني للدولة** هذا، المقتبس عن روبرت بيلا (R. Bellah)[31]، بالاستناد إلى مثال المواقف السياسية التي تحلّى بها الدستور الأميركي: «لقد أصبح المجتمع الجديد مجتمعًا علمانيًا حيث تمّ إنزال الدين إلى دائرة الحياة الخاصة. على أن الموضوع الآخر ليس بأقلّ أهمّية: نعني بناء ملكوت الربّ على الأرض. وإن إرساء الأمّة الأميركية الجديدة قد كان أوْجَ

---

(28) مصطلح منحوت في عام 1980، التقطه هبرماس من نقاشات لاهوتية ألمانية راهنة عندئذ (أبحاث فولفغانغ رينهارد ولا سيما هاينز تشيلينغ). وهو يعني الانتقال من معنى «الاعتراف» المسيحي (Bekenntnis) أو شهادة الإيمان (Glaubensbekenntnis) إلى «تكوّن الطائفة» بالمعنى السياسي والاجتماعي أو تنظّم المعترف داخل طائفة دينية. وعندما يحدث تداخل مثير بين «حرية العقيدة» (الاعتراف بالإيمان) و«حرية الطائفة» الدينية التي ينتمي إليها المعترف (مأسسة الانتماء إلى الطائفة في شكل مسار سياسي واجتماعي). (المترجم)

(29) في معنى الكنيسة العالمية أو في «الأرض المسكونة»، وهو حوار بين الطوائف المسيحية المختلفة تحت شعار الوحدة المرئية للمسيحيين. (المترجم)

(30) T. Parsons, «Belief, Unbelief and Disbelief,» in: *Action Theory*, p. 240.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(31) روبرت نيلي بيلا (1927- 2013). عالم اجتماع أميركي. معروف بأعماله في مجال علم اجتماع الدين. (المترجم)

هذا المسار. وقد كانت الوقائع الحقيقية للاستقلال وإقامة دستور جديد 'مصاغ بحرية ومكرّس على مبدأ أن كل البشر قد خُلقوا متساوين' بمنزلة تطوّرات لا يمكن ألا تحمل معها بُعدًا دينيًا. وهذا الأمر قد أخذ شكلًا متوافقًا نسبيًا مع التصوّرات والتعريفات المسيحية التقليدية، وإن هذا هو لبّ ما سمّاه بيلا الدين المدني الأميركي. لم يكن ثمّة قطيعة مع الإرث الديني الأوّل، مع أنه كان ثمّة تجنّب حذر لأي محاولة لتعريف الدين المدني الجديد باعتباره مسيحيًا بالمعنى الدغمائي الدقيق. لقد بين بيلا بالوثائق، على سبيل المثال، كيف أن عديد الأقوال الرسمية – ولا سيما الخطب الرئاسية الافتتاحية – التي تستعمل مصطلح 'الله' أو مختلف المرادفات، من قبيل 'الكائن الأسمى'، تتجنّب بحذر واضح أي إشارة إلى المسيح»[32].

تعني علمنةُ القوى الإيمانية (Glaubensmächten) بالنسبة إلى بارسونز ضربًا من نزع الطابع الدغمائي (Entdogmatisierung) الذي يسمح للطوائف الدينية (Konfessionen) التي كانت في السابق متنافسة على الموت والحياة، أن تتعايش على قاعدة القناعات الأخلاقية الأساسية المتقاسمة. هكذا، فإن العلمنة تتوسّط (vermittelt)[33] تعميمًا معينًا للقيم وتعزّزه، من خلاله يستمرّ مسار التنفيذ (Implementierung)[34] المجتمعي، المبحوث عنه بحسب مثال الأخلاق البروتستانتية. إن علمنة (Verweltlichung)[35] توجّهات القيم الدينية إنما تعني تعميق نجاعتها المؤسّساتية. وبمساعدة مفهوم العلمنة توصّل بارسونز إلى تقويم لتطوّر الأخلاق والقانون في المجتمعات الحديثة مختلف عن تقويم فيبر. كان فيبر يعتقد أن الأخلاق البروتستانتية لا تستطيع أن تُثبت ذاتها في ظلّ الرأسمالية المتطوّرة، وذلك بسبب أن الأسس الدينية لأخلاق القناعة لا تصمد أمام متطلّبات ثقافة

---

(32) Parsons, «Religion,» p. 309.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

(33) في معنى تنقل وتبلّغ وتؤدي دور الوسيط، وليس «تخلق» (crée) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 319). (المترجم)

(34) في معنى وضع الشيء موضع التنفيذ، وليس «الاستعمال الأداتي» (instrumentalisation) كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 319). (المترجم)

(35) أو «دنيَوَة». (المترجم)

غلبت عليها الصبغة العلمية (verwissenschaftlicht)[36]، ومن دون أي جدلية تقع فريسة علمنة، هي ليست تعمّم توجّهات القيم الدينية فحسب، بل تسحب الأرض التي تقف عليها **باعتبارها** توجّهات قيم متجذّرة أخلاقيًا. وإن حجّة فيبر تتمثّل في منطوق تجريبي وفي تعليل نظري.

يرتكز التعليل المشار إليه على التصوّر الريبي إزاء القيم، بأن الوعي الخلقي المهتدي بالمبادئ، من دون انصهار في صورة دينية للعالم، لا يمكن أن يُفسَّر فلسفيًا ولا أن يستقرّ مجتمعيًا. وبالنظر إلى المقاربات المعرفية (kognitivistisch) في الفلسفة منذ كانط إلى رولز، لا يمكن هذا التصوّر أن يصمد. ولا هو في تناغم مع البديهيات التجريبية بالنسبة إلى نشر وعي خلقي مستنير في شكل إنسانوي منذ أيام التنوير. ومن هذه الناحية تتمتّع أطروحة بارسونز عن العلمنة بقابلية كبرى للتصديق (Plausibilität)[37]: إنه ليس ثمّة في المجتمعات الحديثة المتطوّرة، بمقدار ما ينبغي على المرء أن يلجأ إلى قناعات خلقية - عملية، أيُ بديل من الوعي القانوني والوعي الخلقي مابعد التقليدي (posttraditional)، ومن مستوى التبرير الذي من جنسه. بلا ريب هذا لا يمسّ في شيء بالجزء التجريبي من قول فيبر الذي يهمّ نهاية الأخلاق البروتستانتية القائلة بأن المهنة رسالة (Berufsethik)[38].

إن إتيقا المهنة بوصفها رسالة (Berufsethos)[39] هذه، والتي انتشرت في الحقبة الأولى، وخصوصًا بين المقاولين الرأسماليين والمسؤولين التجاريين المدرّبين حقوقيًا، لم تفرض - وفق فيبر - نفسها داخل منظومة التشغيل في الرأسمالية المتطوّرة، وقد تمّت إزاحتها بواسطة مواقف أداتية تضرب بجذورها إلى حدّ المناطق المركزية من المهن الأكاديمية. ويمكن اعتبار الانجراف الوضعي للسيادة القانونية وإزاحة الأسس الخلقية للقانون الحديث بمنزلة ظاهرتين متوازيتين. ولكن حتى هذه المنطوقات التجريبية أنكرها بارسونز بشدّة.

---

(36) أخذت طابعًا علميًا. (المترجم)

(37) Plausibilität. في معنى الاستساغة والمعقولية واحتمالات القبول بها. (المترجم)

(38) في معنى تأسيس المهنة على دعوة إيمانية. لفظة «المهنة» أو «الدعوة» (Beruf) ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 319). (المترجم)

(39) علينا أن نأخذ في الاعتبار المعنى الديني الملمّح إليه هنا، أي «الخلق الدعوي» الذي يؤسّس المعنى البروتستانتي للمهنة. (المترجم)

«في رأيي أن الأخلاق البروتستانتية هي أبعد ما تكون عن أخلاق ميتة، بل هي ما فتئت ترشد توجّهاتنا نحو قطاع مهمّ جدًّا من الحياة اليوم كما كانت تفعل في الماضي. نحن نمنح قيمة للعمل العقلاني النسقي في 'المهن' (in 'callings')[40]، ونحن نفعل ذلك بوجه ما خارج ما يمكن أن يكون على مستوى معين خلفية دينية. وفي رأيي أن الجهاز الأداتي للمجتمع الحديث لم يكن يستطيع أن يشتغل من دون مكوّن من المكوّنات السخية لهذا النوع من التقويم»[41].

(ب) كان بارسونز، بصفة عامّة، قد اتّخذ إزاء النقد الشامل للحضارة الذي رأى نفسه في مواجهة معه في سنوات الاحتجاجات الطلابية بصفته أستاذًا جامعيًا، موقفًا معاكسًا لتصوّرات فيبر عن المسائل المتعلقة بتشخيص العصر الحاضر. ولم يكن يعتقد أنه يوجد في المجتمعات الحديثة، بعد انهيار صور العالم الدينية والميتافيزيقية، شيءٌ يهدّد العلاقات التضامنية ويهدّد هوية الأفراد الذين لم يعد باستطاعتهم أن يوجّهوا حياتهم قِبلة «الأفكار القصوى» (an «letzten Ideen»)[42]، فعلى الأرجح كان بارسونز مقتنعًا بأن المجتمعات الحديثة قد جلبت لجماهير السكّان زيادة لا تُقارن في الحرية[43]، وقد أنكر كلا العنصرين المكوّنين

---

(40) مع التلميح إلى معنى «الدعوة» أو النداء بالمعنى الديني. (المترجم)

(41) Parsons, «Religion,» p. 320,

«في شطر من الأمر أقع عمدًا في مفارقة عندما أعزو إلى مفهوم العلمنة ما كان يُعتبَر في معظم الأحيان بمنزلة عكسه، ولا أعني فقدان الالتزام بالقيم الدينية وما جانس ذلك، بل مأسسة هكذا قيمٍ، ومكوّنات أخرى من التوجّه الديني في المنظومات الثقافية والاجتماعية التي هي في طور النموّ».
Parsons, «Belief,» pp. 241 f., n. 11.

وبالرجوع إلى دراسات فيبر عن الإتيقا البروتستانتية يضيف بارسونز قائلًا: «ومتى وضعنا ذلك في مصطلحات سوسيولوجية، فيوجد الإمكان القاضي بأن القيم الدينية لا بدّ من أن تأتي إلى طور المأسسة، ونعني بذلك أن قيمًا كهذه سوف تصبح بؤرةَ تعريفِ الوضعية بالنسبة إلى سلوك أعضاء المجتمعات العلمانية، وبالتدقيق في أدوارهم العلمانية». Parsons, «Belief,» p. 241.

يراجع أيضًا مقدّمة بارسونز لكتاب: T. Parsons, «Introduction,» in: Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: 1964), pp. XIX ff.; R. K. Fenn, «The Process of Secularization: A Post-Parsonian View,» *Scientific Study of Religion*, vol. 9 (1970), pp. 117 ff., and F. Ferrarotti, «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 648 ff.

(42) ربما وضع هبرماس المزدوجين هنا للتلميح إلى معنى يتجاوز دلالة «الأخير» أو «النهائي» ويمسّ الأفق الديني. ومن ثمّ يعني «الأفكار الأخروية». (المترجم)

(43) Parsons, «Religion,» pp. 320 ff.; Parsons, *The System*, pp. 114 f.

لتشخيص فيبر عن العصر الحاضر، سواء الأطروحة عن فقدان المعنى أو أيضًا تلك التي عن فقدان الحرية. وهذا الاختلاف في التصوّرات ما كنّا نحتاج إلى الاهتمام به لو كان الأمر هنا يتعلق فحسب بالنزاع بين أقوال إجمالية ويصعب التحقّق منها، في شأن اتجاهات مختلفة. ولهذا السبب فإن موقف بارسونز ليس لافتًا إلا لأنه ينتج في شكل استنباطي عن وصفه لمسار التحديث. وإذا ما قبِل المرء بهذا الوصف النظري فإنه لن يستطيع أبدًا أن يثبت في شأن المجتمعات فائقة التعقيد أي أقوال **أخرى**. إذا كانت المجتمعات الحديثة المتطوّرة تتميز بتعقّدها الداخلي العالي، وإذا كانت لا تستطيع أن تزيد في هذا التعقّد في شكل **متزامن** إلا ضمن الأبعاد الأربعة، نعني القدرة على التكيف وتمايز المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط والدّمج وتعميم القيم، فإنه توجد بين الاثنين، بين التعقّد العالي للمنظومة، من جهة، والأشكال ذات النزعة الكونية من الإدماج الاجتماعي كما أيضًا الفردانية المُمَأْسَسة بدون إكراه، من جهة أخرى، علاقةٌ **تحليلية**. إن هذه الخطاطة التحليلية هي التي أجبرت بارسونز، قبل كل شيء، على تصميم (entwerfen) صورة متناغمة عمّا يقع تحت وصف المجتمعات الحديثة.

إن الإشارة الدالة على ذلك هي الحجج التي ساقها بارسونز في هذا المجال ضدّ أطروحة ماكس فيبر عن البرقرطة (Bürokratisierung): قال: «لقد احتججنا على أن النزعة الرئيسة هي حاليًا ليست نحو البيروقراطية المتزايدة، بل بالأحرى نحو **الجمعياتية** (associationism). لكن عديد المجموعات الحسّاسة **تشعر** في شكل واضح أن البيروقراطية قد ازدادت حدّتها... ويوجد في التعبير عن هذا الإحساس بالحرمان رمزان إيجابيان بارزان في شكل خاص. أحدهما هو '**الجماعة**' (community) التي يُزعم على نطاق واسع أنها قد تدهورت في شكل كبير في مجرى التطوّرات الحديثة. وقد تمّت الإشارة إلى أن الجماعة السكنية قد تمّت 'خصخصتُها' (privatized) وأن عديد العلاقات قد تمّ نقلها إلى سياق منظّمات صورية واسعة النطاق. ويجدر بنا أن نسجّل مرة أخرى، مع ذلك، أن البرقرطة في المعنى الأكثر سوءًا هي لا تهدّد بمحوِ كل ما كان قبلها. وعلاوة على ذلك، فإن المنظومة الشاملة لوسائل التواصل الجماهيرية هي معادِل وظيفي

لبعض خصائص الـGemeinschaft[44]، تلك التي تمكّن فردًا من المشاركة في شكل انتقائي بحسب ما يوافق مناويله ورغباته الخاصة. أما الرمز الإيجابي الثاني فهو '**المشاركة**'، وخصوصًا في صيغة 'الديمقراطية التشاركية'. والمطالب من أجلها هي معلنة في شكل متواتر كأن 'السلطة'، في معنى تقني مخصوص، كانت هي المرغوب فيه الأكبر، لكن الانتشار الحقيقي لهذه المطالب يلقي بظلال من الشك على هذا الاستنتاج. ونحن نقترح بأن هذه المطالب هي بالأساس تجلٍّ آخر للرغبة في الدّمج، في 'القبول' التام [بالأفراد] كأعضاء في المجموعات المتضامنة»[45].

بهذا التشخيص مرّ بارسونز مرّ الكرام (grosszügig hinweggehen) على واقعتيْن اثنتين، إذ لا شبكة التواصل الجماهيري الحديث مهيأة على نحو بحيث تعارض «خصخصة» أسلوب الحياة، ولا كونية (Verallgemeinerung) الادعاءات القانونية الصورية يمكن أن يتمّ فهمُها من دون قيد أو شرط في معنى توسيع المسارات الديمقراطية لتكوّن الإرادة. إن بارسونز يعين مقولاته على نحو بحيث إن الظواهر **نفسها** التي يستطيع فيبر أن يؤوّلها بوصفها أمارات على باثولوجيات اجتماعية، تسوغ بوصفها دليلًا آخر على أن المجتمعات الحديثة للغرب هيأت أشكال التضامن المناسبة لدرجة تعقّدها. إن ما تمّ في صلب المفاهيم الأساسية من **مساواة لعقلنة عالم الحياة مع التعقيدات المتزايدة في منظومة المجتمع**، هو على وجه الدقة أمرٌ يمنع التمييزات التي ينبغي علينا أن نتّخذها، إذا ما أردنا إدراك الباثولوجيات التي طرأت في ظلّ الحداثة.

ينبغي على بارسونز أن يختزل ظواهر الباثولوجيا الاجتماعية في اختلالات أصابت توازن المنظومة، وبذلك تضيع خصوصيةُ الأزمات المجتمعية. أما بالنسبة

(44) المقصود هنا هو المناظرة السوسيولوجية الألمانية بين Gemeinschaft (الجماعة) وGesellschaft (المجتمع). وهو ثنائي مفهومي أدخله عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز في كتابه **الجماعة والمجتمع** (1887). الجماعة تغلّب الكل على الفرد الذي تربطه بها علاقة عضوية تقوم على رابطة الدم والأعراف والصداقة... أما المجتمع فيظلّ مؤلّفًا من اتّحاد الأفراد وفق توجّهاتهم وأفكارهم الخاصة، وهي علاقة قائمة على مبدأ الفردانية. (المترجم)

(45) Parsons, *The System*, pp. 116 f.

[ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)]

إلى المنظومات المحكومة ذاتيًا التي ينبغي أن تؤمّن بقاءها المحفوف بالمخاطر من طريق التأقلم مع ظروف بيئة محيطة طارئة وفائقة التعقيد، فإن **الاختلالات في التوازن الداخلية هي الحال العادية**. وأما ما إذا كانت هذه الاختلالات في التوازن تقبل «أبعادًا نقدية»، فإن محلّل المنظومة لن يستطيع انطلاقًا من منظور الملاحظ أن يصدر حكمًا إلا إذا استطاع، كما هو الحال مع الكائنات العضوية، أن يُحيل على حدودٍ في البقاء على قيد الحياة قابلة للتعرّف إليها في شكل واضح. إن مشكلًا من هذا النوع حول موت مفصّل في شكل واضح هو أمرٌ لا يطرح نفسه على المنظومات المجتمعية[46]، وإنه عندما **تجرّب** مجموعاتٌ مجتمعية ذات بال تغييراتٍ بنيويةً ناجمة عن المنظومة، باعتبارها خطرة على بقائها، وتشعر أن هويتها مهدّدة فحسب، إنمّا يجوز للعالِم الاجتماعي أن يتكلّم على أزمة[47] حين يتصوّر ماكس فيبر التحديث بوصفه عقلنة مجتمعية، فهو يقيم رابطة مع صور العالم الكافلة الهوية، ومع بنى عالم الحياة التي تثبّت شروط تماسك التجارب الاجتماعية. وهو يستطيع أن يقتبس من المفهوم المعقّد للعقلانية ذاته المقاييس اللازمة بالنسبة إلى تلكم التجارب التي تنطوي على «معضلة» (aporetisch) أو «مفارقة» (paradoxen)، والناتجة في شكل بنيوي، والتي تمّت معالجتها تحت ظروف معينة في شكل باثولوجيات اجتماعية. وهذه الوسائل المفهومية أو ما يشبهها هي أمور لا يتوفر عليها بارسونز، فهو يستعمل مفهوم الأزمة، بقطع النظر عن تجارب المعنيين بالأمر ومن دون الرجوع إلى مشاكل الهوية، في معنى اضطراب ما في علاقات التبادل بين المنظومات. لا يستطيع بارسونز أن يدرك الأزمات الطارئة في المجتمعات الحديثة إلا من خلال مفهومات ديناميكا الوسائط، وإن مسارات التضخّم والانكماش الاقتصادية هي التي تصلح ها هنا بوصفها نموذجًا[48].

---

(46) R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (Frankfurt am Main: 1973).

(47) Jürgen Habermas, *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 9 ff.

(48) Parsons and Platt, pp. 304 ff.

إن بارسونز نفسه هو بهذه الطريقة قد أرجع أزمة المدارس العليا إلى الاضطرابات الظرفية وردات الفعل المذعورة عليها في ميدان «الذكاء» و«التأثير».

إنَ معضلات الحداثة، الظاهرة في أعراض هذا العصر، وبالتالي ظواهر الأزمة التي تميز نموذج النموّ في الحديث الرأسمالي، لا تُحلّ بالاعتماد على تحليلات من هذا النمط، هي أمرٌ بلا ريب قد تمّ الإبصار به في دائرة المقربين من بارسونز. وفي هذا الصدد قام باوم بمحاولة مهمّة لأن يكون منصفًا إزاء الباثولوجيات المجتمعية الشاملة التي تطرأ في أعقاب عملية التحديث، وذلك بالاعتماد على وسائل بارسونز. ففي بادئ الأمر وصف «انصهارات» (Konflationen) معينة بين وسائط مفردة بوصفها مسارات جزئية من ديناميكا عابرة لوسائط عديدة، ثمّ أرجع الظواهر التي كان ماركس تصوّرها باعتبارها سحبًا للحرية من طريق النقْدَنة (Monetarisierung)، وتصوّرها فيبر باعتبارها سحبًا للحرية من طريق البَرَقْرَطَة، إلى **الالتباس المقولي بين اختصاصات الوسائط.**

ينطلق باوم من أنه ليس من الممكن، حتى في المجتمعات المتقدّمة اقتصاديًا، أن تكون كل الوسائط الأربعة مهيأة ومُمَأسَسة بما فيه الكفاية، إذ ها هنا أيضًا لا يزال التبادل، الموصوف في «براديغم التبادل» (interchange paradigm)[49] والمتوقّع نظريًا، بين المنتوجات والعوامل عبر ستّة أسواق، لم يظهر تاريخيًا. إن واحدًا فقط من هذه الوسائط، نعني المال، هو الذي ترسّخ مؤسّساتيًا إلى حدّ بحيث إنه بإمكانه الاشتغال سواء بوصفه «مقياسًا للحساب» (measure of account)[50] أو بوصفه «مخزونًا من القيم» (store of value)[51]. ولكن عندما تكون الوسائط مطوّرة على نحو غير متكافئ، فإنه يوجد ميلٌ إلى تعريف مشاكل التحكّم، حيثما يمكن أن تطرأ، في معنى الوسط أو الوسائط التي يسهل التصرّف معها أفضل ما يكون: «إن النزعة الهائلة نحو العقلنة المتزايدة في العالم الغربي التي أجاد ماكس فيبر في عرضها، ترقى إلى أفضلية خالصة لاستعمال المقاييس الأكثر عقلانية المتاحة في شرعنة الفعل الاجتماعي. وبالنسبة إلى الوسائط الأخرى وفي ما يخص النجاعة الحسابية، فإن ذلك المقياس هو المال. وهكذا فإن الناس يمكنهم أن يفضّلوا استعمال المال بوصفه مقياسًا حتى في مجهودات لا تتّخذ هدفًا لها أن تحقّق إضافات إلى مخزون المنافع لدى مجتمع ما. وحتى حيث يكون الهدف هو

---

(49) ورد بالإنكليزية. «براديغم التبادل». (المترجم)

(50) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

(51) ورد بالإنكليزية في النص. (المترجم)

الزيادة في التضامن أو النجاعة الجماعية أو الأصالة المجتمعية، فإن الناس، ما إن يلتزموا بالعقلنة، حتى ينشروا عددًا متنوّعًا من التحاليل عن الثمن والأرباح، من أجل قيس قوّة أدائهم. وبما أن السلطة والتأثير والالتزام بالقيم هي وسائط لم تثبت مع ذلك، بما هي كذلك، أنها صالحة للاستعمال بوصفها مقاييس للحساب، فإنهم قد استعملوا المال بدلًا منها. لكن المال، المصمّم، إن صحّ التعبير، من أجل قيس المنفعة هو لا يستطيع أن يعكس في شكل صحيح الشيء الذي من المفترَض أن يعكسه – نعني الإضافات إلى الوقائع الأخرى من الوظائف المجتمعية. إن طائفة كاملة من المشاكل الاجتماعية، تذهب من التجديد العمراني إلى مشاريع الوقاية من الانحراف، إنما تبقى ضربًا من الفوضى، وفي شطر منها بسبب استعمال المال من أجل غايات ليس بإمكان المال وحده أن يفي بها[52]. وهكذا، فإن تدمير البيئة العمرانية الذي يظهر في أعقاب النموّ الرأسمالي غير المتحكّم فيه، أو حتى البرقرطة الفائقة لمنظمة التكوين، يمكن تفسيرهما باعتبارهما «سوء استعمال» لوسط المال أو السلطة. وترجع الاستعمالات السيئة إلى التصوّر (Perzeption) الخاطئ للمشاركين الذين يظنّون أن القبضة العقلانية على مشاكل التحكّم لن تكون ممكنة إلا من طريق تعامل محسوب بواسطة المال أو السلطة.

يجب أن يكون بإمكان نظرية الوسائط أن تنقد هذا الإدراك (Wahrnehmung)، وأن تدفعه نحو استخدام أكثر حذرًا للوسائط الأكثر تقدّمًا، وأن توقظ الوعي بأن وسطَي «التأثير» و«الالتزام القيمي» ينبغي أن يستدركا تأخّرهما على مستوى التطوّر. لكن باوم لا يجوز له أن يحاجج على هذه النحو إلا متى ما كان مستعدًّا لأن يميز معياريًا حالات التوازن في المنظومات الفرعية، وفي هذه الحالة، أن يميز التطوّر المتوازن لوسائط التحكّم الأربعة المصادَر عليها بالنسبة إلى المجتمع. لكن بارسونز امتنع دومًا عن جعل نظرية منظومة المجتمع تابعة للمقدّمات (Prämissen) المعيارية، وهذا الأمر يمكن أن يفسّر لماذا قام باوم في هذا الموضع بإقحام التمثّلات والمثل العليا المعيارية التي هي متضمّنة في التقاليد الثقافية للمجتمعات ذاتها.

---

(52) R. C. Baum, «On Societal Media Dynamics,» in: J. J. Loubser et al., *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons* (New York: 1976), vol. 2, pp. 604 ff.

[ورد الشاهد بالإنكليزية. (المترجم)]

كذلك فإن باوم يفسّر عمليات التلقّي (Fehlrezeptionen) الفاشلة النسقية، التي تؤدّي إلى تفضيلات خطرة لبعض الوسائط، من خلال انتقائية صور العالم المهيمنة. فبحسب ما يكون نمط «المجتمع الجيد» الذي تستشرفه أو تقترحه صورةٌ ما عن العالم، تكتسب وظيفةٌ معينة مكانةً مفضّلة في إدراك المشاركين. وهذه الأولوّية يمكن أن تؤدّي إلى إثقال كاهل (Überlastung) الوسط المقصود بمشاكل منسوبة إليه خطأً. لكن صور العالم وصور المجتمع هي ذاتها تخضع لديناميكا الوسائط. نكاد لا نرى لماذا يجب على صور العالم أن تكون قادرة، تحت ضغط متراكم للمشاكل غير المحلولة، على الحفاظ على الحواجز المعيارية التي تشيدها ضدّ عبء وسائطي متوازن وضدّ تنزيل مقولي ملائم للمشاكل. وحدها مقاومة **داخلية** عنيدة ضدّ مراجعات ضرورية وظيفيًا لصور العالم وصور المجتمع المطروحة في شكل أحادي، يمكن أن تفسّر الأزمات، نعني الاضطرابات التي لها طابع نسقي، وأن تعرض شيئًا آخر غير الاختلالات الموقّتة في التوازن. لا يتوفر باوم أكثر ممّا يتوفر بارسونز على الوسائل التحليلية للتعرف إلى تقييدات كهذه للتطوّر الثقافي. إن هذا الامتياز إنما تمنحه نظريةُ فيبر عن العقلنة، تلك التي بفضل مسبّقاتها الكانطية الجديدة هي تعمل بواسطة مفهوم غير وظيفاني عن العقلانية ومفهوم غير تجريبي عن الصلاحية. ولقد اتّضح لبعض تلاميذ بارسونز أن نظرية الحداثة لا تُدار من دون مقياس تقويمي لمسارات التحديث المأزومة، ولهذا تصرّفوا في شكل متّسق تمامًا عندما أرادوا أن يخلّصوا نظرية بارسونز عن الثقافة مرّة أخرى من غلافها الوظيفاني - المنظوماتي.

## (2) استطراد بشأن محاولة رامية إلى إعادة «كنْطَنة» بارسونز

قام ريتشارد مونش (Richard Münch)[53] بمحاولة نشطة من أجل ربط نظرية المنظومات لدى بارسونز بنظرية العقلنة لدى فيبر. وقد ميز، على نحو أكثر حدّة من فيبر ذاته، بين العقلنة الثقافية والعقلنة المجتمعية: «إنه إذا ما أراد المرء أن يعيد

(53) ريتشارد مونش (1945-): عالم اجتماع ألماني. مختص في دراسة أعمال بارسونز وساهم في نشرها في ألمانيا والدفاع عن نظرية الفعل الوظيفية، ضدّ المقاربات المنافسة من قبيل «الخيار العقلاني» ونظرية نيكلاس لومان عن نظرية المنظومات. (المترجم)

بناء إشكالية فيبر، أي كيف يكون علينا أن نفسّر مسار العقلنة الذي هو أمرٌ خاص بالغرب، فإنه ينبغي عليه أن يميز بين جزءين من التفسير. في جزء أوّل، يتعلق الأمر بالنسبة إلى فيبر ببلورة نمط الحياة المنهجي - العقلاني الخاص بالغرب. وبذلك يجب أن يتمّ تفسير الدافع نحو العقلنة والاتجاه العام للعقلنة. وقد تعين الاتجاه العام للعقلنة من طريق صورة العالم المُمَأسَسة داخل دائرة الثقافة. وقد بحث ماكس فيبر تحت هذه الزاوية في مذهب كونفوشيوس والهندوسية والدين اليهودي - المسيحي، على الخصوص كما هو في شكله المتطوّر إلى النتائج القصوى ضمن البروتستانتية النسكية، وذلك بوصفها تأويلات للعالم، أنتجت ثلاثة مواقف متضاربة من العالم، ومن ثمّ ثبّتت الاتجاه العام لعقلنة نمط الحياة. هذه **الاتجاهات العامة** الثلاثة للعقلنة تقيم اتصالات مع ما يسمّى القوانين الداخلية (Eigengesetzlichkeiten) الخاصة بكل دائرة اجتماعية مفردة. ومن طريق هذه التركيبة المؤلّفة من الموقف العام تجاه العالم والقوانين الداخلية الخاصة بالدوائر الاجتماعية إنما تنتج الاتجاهات الخاصة لعقلنة الدوائر الاجتماعية المفردة، على سبيل المثال عقلنة دوائر الاقتصاد والسياسة والقانون والإدارة أو العلم. إن «القانون الداخلي» (Eigengesetzlichkeit)[54] لهذه الدوائر ينتج عن الطريقة التي بها يتمّ تعريف الإشكاليات في إطار موقف مخصوص تجاه العالم»[55]. ويرى مونش أن «الاتجاه» المحدّد بالنسبة إلى الغرب متعين عبر موقف السيطرة النشطة على العالم، ويكتفي، في إثر بارسونز، بعقد تخصيصات من قبيل «نزعة فردانية - نزعة كونية» و«نزعة عقلانية - نزعة العمل المباشر» (aktivistisch)، وركّز جهده على سؤال «كيف يمكن أن يتمّ التفكير في نقل العقلنة الثقافية إلى العقلنة المجتمعية؟».

كان فيبر قد أعطى هذا المشكل صيغةً تقضي بأن الأخلاق الدينية والعالم يخترقان نمط الحياة المنهجي - العقلاني لدى الطبقات الحاملة للمجتمعات قبل الرأسمالية، وهذه «التأويلات» تنتج منها إعادةُ تشكيل أخلاقية للفعل اليومي،

---

(54) وضع اللفظة بين مزدوجين ربّما يلمّح به صاحبه إلى المعنى الأصلي: «الشرعية الخاصة» أو «الطابع القانوني الخاص». (المترجم)

(55) R. Münch, «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus,» *Soziale Welt*, vol. 29 (1978), pp. 217 ff.,

وهنا ص 353.

تخترق كل دوائر الحياة، وفي النهاية مأسسةُ الفعل الاقتصادي والفعل الإداري بوصفه فعلًا عقلانيًا بمقتضى غاية. أما عن **إطلاق الطاقات العرفانية**، الخصبة على مستوى التطوّر، فإن فيبر بلا ريب لم يكن قد قدّم أي نموذج مقنع. وفي هذا الموضع لجأ مونش إلى بارسونز. فوصف التجسيد المؤسّساتي والتحفيزي للبنى العرفانية، المتأتية من عقلنة صور العالم الدينية، في لغة نظرية المنظومات، وذلك من أجل تصوّر حالة نشوء النزعة العقلانية الغربية باعتبارها مثالًا يُحتذى بالنسبة إلى **تداخل منظومات الفعل**: «إن الأمر المميز في التطوّر الغربي الحديث بالنسبة إلى فيبر هو التغلغل المتبادل بين الأخلاق الدينية والعالم، والذي ينبغي على المرء أن ينظر إليه من منظور مزدوج: مرّة، بوصفه تداخلًا بين الدائرة الدينية، الائتمانية (treuhänderisch) – الثقافية، وبين الجماعة التي عبرها تتمّ نَسْقَنَةُ (systematisiert) الأخلاق الجماعية وكونَنَتُها (universalisiert)، ومرة أخرى، بوصفه تداخلًا للجماعة مع الدوائر الاقتصادية والسياسية، عبره هو وحده أمكن، من جهة أولى أن ينشأ نظام اقتصادي وسياسي، ومن جهة ثانية أن تأخذ أخلاق الجماعة في شكل متزايد طابعًا مادّيًا وقانونيًا – صوريًا»[56].

لقد هيأ مونش نظريةَ فيبر على شاكلة بحيث يمثل القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية النتيجة الحاصلة من تداخلٍ **عمودي** بين الثقافة والمجتمع (أو بين منظوماتهما الإدماجية الفرعية)، في حين أن الاقتصاد الرأسمالي والإدارة العقلانية للدولة يدينان بوجودهما إلى تداخل **أفقي** بين منظومة الجماعة التي وقع تثويرها بواسطة التمثّلات القانونية والأخلاقية ذات النزعة الكونية، وتلك الميادين التي تخضع للقوانين الداخلية لمشاكل الفعل الاقتصادية والإدارية. ومن زاوية نظرية التطوّر يمكن إذًا أن يتمّ وصف هذا المسار على هذا النحو: «إذا نحن انطلقنا من الشيفرة الوراثية للمجتمعات الغربية وأردنا أن نفسّر طريقة نموّها، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل، كيف صارت هذه الشيفرة في كل مرّة من نوع النمط الظاهري (phänotypisch)[57] وذلك من طريق مأسسة المعلومات المتأتية من النمط الجيني

(56) R. Münch, «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration,» *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 1 (1980), p. 47.

(57) النمط الظاهري هو مجموع السمات الفيزيائية الظاهرة التي تميز الكائن الحي. (المترجم)

(genotypisch)[58] واستبطانها؟ ينبغي علينا أن نفسّر البنى المعيارية الملموسة بحسب درجة ترسّخها في جماعات وبحسب درجة تداخلها مع فعل التكيف»[59].

في اصطلاح هذه الصيغة يوجد أمران مثيران. من جهة أولى، يستخدم مونش من أجل تجسيد البنى العرفانية وترسيخها، من بعدُ ومن قبلُ، عبارات «المأسسة» و«الاستبطان». وكان بارسونز قد أشار بذلك إلى عملية ضمّ (Einverleibung) النماذج الثقافية للقيم، نعني **المضامين** الثقافية، في حين أن القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية لا يعبّران عن عقلنة مجتمعية إلا بمقدار ما يجسّدان أو يرسّخان **البنى الصورية** لمستوى من الوعي الخلقي أعلى درجة. ومن جهة أخرى، يستعمل مونش عبارة «التداخل» ليس بالنسبة إلى المسار «العمودي» للتنفيذ المجتمعي لفهم مادّي وغير مركزي للعالم، بل في الوقت ذاته بالنسبة إلى التشابك «الأفقي» للإطار المؤسّساتي، المعدَّل على منوال أخلاق ما-بعد-تقليدية، مع المنظومات الجزئية للاقتصاد والدولة. ومن اليقين أن مأسسة الفعل الاقتصادي والإداري بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية، تنتج من التضافر (Zusammenwirken) بين «التداخليْن». ولكن التداخل العمودي هو وحده متكافئ في الدلالة مع الاختراق المتبادل بين الأخلاق والعالم، نعني مع مسار التعلّم التطوّري (evolutionär)[60] الذي من طريقه يتمّ تحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة مجتمعية على نحو مجدّد. وإنه تحت **هذا** الجانب فحسب يكون لنا شأن أو صلة مع عقلنة ما لـ **عالم الحياة**، يمكن استقراؤها من عقلانية **السلوك في الحياة**. إن التداخل العمودي لا ريب يستوفي الشروط الضرورية من أجل التداخل الأفقي. إن القانون الحديث والأخلاق البروتستانتية إنما يصلحان لمأسسة المال والسلطة بوصفهما من وسائط التحكّم التي بمساعدتها تبلغ المجتمعات الحديثة مستوى أعلى من الإدماج. لكن مونش رمى بهذين «المسارين من التداخل» في وعاء واحد، لأنه، مثل بارسونز، قلّما يميز زيادة التعقّد في منظومة المجتمع من العقلنة المتدرّجة لعالم الحياة.

---

(58) النمط الجيني للكائن الحي هو المعلومات الموروثة التي يحملها في شيفرته الوراثية. (المترجم)

(59) R. Münch, «Rationalisierung und Interpenetration,» Manuskript, 1980, p. 35.

(60) «التطوّري» وليس «التاريخي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 326). (المترجم)

لا يستطيع مونش أن يكون جادًّا في تحقيق نيته الرامية إلى إدخال تفسير فيبر للنزعة العقلانية الغربية في صلب نظرية بارسونز، إلا لأنه قلّص نظرية بارسونز إلى مقدّمات فيبر، واستخرج من جراب نظرية المنظومات نواةَ نظرية الثقافة الكانطية الجديدة. إن مونش، بوجه ما، تراجع عن انعطافة بارسونز نحو وظيفانية المنظومات. لقد أخذ من هذه الأخيرة كل إيحاءاتها الماهوية وترك «المنظومات» التي لا تسوغ سوى بوصفها منظومات مرجعية تحليلية فحسب. إن منظومات الفعل هي ليست لا «تفعل» (handeln) فحسب، بل هي لا «تؤدّي وظيفتها» (funktionieren) أيضًا. لقد أعطى مونش عن بارسونز تأويلًا تبعًا له لم يعد يجب على خطاطة الوظائف الأربع أن تصلح للتفسيرات الوظيفية، فالخطاطة لن تسمح حتى بالقول إن «كل منظومة اجتماعية هي متوقّفة على استيفاء وظائف خطاطة (AGIL (AGIL-Funktionen)) الأربع. وهذا ليس هو اتّجاه التفسير المتّبع في تطبيق الخطاطة التحليلية، إذ إن هذا التطبيق يسترشد على الأرجح بالأطروحة الأساسية القاضية بأن المرء لا يستطيع أن يفسّر أي جانب يشاء من الواقع إلا من خلال طريقة تضافر المنظومات المحرّكة (dynamisierend) والمنظومات المتحكّمة القابلة للتمايز بحسب الخطاطة التحليلية»[61]. لقد رأى مونش نفسه مدفوعًا نحو هذه الأطروحة الجريئة لأنه يريد أن يحافظ على المحتوى الحقيقي لأطروحة العقلنة. هو يفهم «التمايز البنيوي... بوصفه نتيجة ناجمة عن... التداخلات وليس بوصفه نتيجة التكييف الوظيفي لمنظومة ما مع البيئات المعقّدة المحيطة بها»[62]. إن مونش يتصوّر التداخلات في معنى ذلك التحقيق الفعلي للقيم الذي كان بارسونز قد أدمجه في صلب مفهومه عن النشاط المنظّم بالقيم[63].

لهذا السبب، يرى مونش في مفهوم تراتبية التحكّم المقطعَ النواة في نظرية منظومات الفعل المفهومة بحسب المذهب البنيوي. وهذا يبدو مرجّحًا، ولا سيما أن مونش أراد بمفهوم التداخل أن يفعّل ذلك المحتوى الفلسفي الذي كان بارسونز قد أدرجه في مفهوم تراتبية السيطرة، وفي الوقت ذاته جعله أمرًا يصعب

---

(61) Münch, «Rationalisierung,» p. 33.

(62) Ibid., p. 33.

(63) R. Münch, «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II,» *Soziale Welt*, vol. 30 (1979), p. 397.

التعرّف إليه. لم يكن للتنظيم التراتبي للوظائف الأربع والمنظومات الفرعية ذات الصلة معنى إلا بالاستناد إلى المقدّمة القاضية بأن مسار تأمين البقاء لمنظومات الفعل هو في الآن نفسه مسار تحقيق القيم. هكذا، فإن كل أمر واقع (Tatbestand) اجتماعي يمكن أن يُحلَّل بوصفه حصيلة التضافر بين منظومات الفعل الجزئية، بين المنظومات المحرّكة (التي تكيف الشروط) والمنظومات المتحكّمة (التي تراقب). أما المكانة التي تأخذها المنظومات الجزئية في تراتبية التحكّم فهي تتعين بحسب النسبة بين المساهمات المتحكّمة والمساهمات المحرّكة في مسار تحقيق القيم. وعلى الضدّ من ذلك لم يعد التخصيص الوظيفي للمنظومات الجزئية يحتفظ إلا بدلالة تابعة.

هذا الترتيب قد مكّن مونش من أن يستخدم مفهوم التداخل استخدامًا لا يكون وصفيًا فحسب. ولأن هذا المفهوم يجب أن يكون معادِلًا لتصوّر فيبر عن العقلنة، فإنه ينبغي أن يستوعب في ذاته مضامين معيارية. إن عبارة «التداخل» تتّصل في الوقت ذاته بـ**المسار التجريبي** للاختراق المتبادل بين المنظومات الجزئية وتتصل بتلك الحالة **المميَزة معياريًا** التي تبلغ إليها منظومتان على وجه الدقّة عندما تتداخلان في شكل **متوازن**، وبمقدار ما يكون هو الحدّ **الأمثل** بالنسبة إلى الحاجة إلى حلّ المشاكل من الجهتين. وقد ميز مونش حالة **التداخل الناجح** هذه من حالات **العزل المتبادل** كما ميزها من **تكييف** (المنظومات المتحكّمة مع المنظومات المحرّكة، الأقلّ منها تنظيمًا) و**تقليص** (المنظومات المحرّكة بسبب الوزن الزائد للمنظومات المتحكّمة). وهذه التمثّلات المعيارية تظهر في اصطلاح (Jargon)[64] نظرية المنظومات، لكنها تعبّر عن شيء آخر غير الفكرة الرفيعة القيمة معياريًا عن توازن المنظومات تحت شروط التعقّد العالي الخاص بها. أما ما تتأسّس عليه، فهو على الأرجح الحدس المتعلّق بـ**تطوير الطاقات المودعة في الثقافة**. إن تحديث المجتمع يُعتبَر بمنزلة صياغة من نوع النمط الظاهري (phänotypisch) لشيفرة ثقافية لا تمثل أي طاقة نشاء من توجّهات القيم، بل هي مُثبَتة بمساعدة نظرية فيبر عن العقلنة الدينية (Religiöse Rationalisierung) بوصفها نتيجة حاصلة من مسارات تعلّم وبوصفها مستوى جديدًا من التعلّم.

(64) في معنى اللغة الخاصة. (المترجم)

هذا الحدس ليس بإمكان مونش، في أي حال، أن يفصح عنه على نحو ملائم بواسطة تأويله (Auslegung) المعياري لمفهوم التداخل. لقد استطاع فيبر أن يتصوّر التحديث بوصفه **عقلنة** اجتماعية لأنه فسّر أوّلًا عقلنة الفهم الحديث للعالم الذي بلغ درجة التطوّر في بلاد الغرب. وهذه الخطوة مفقودة لدى مونش، بل هو على العكس من ذلك يسمّي شيفرة ثقافية ما شيفرةً معقولةً (vernünftig) عندما تكون ملائمة بالنسبة إلى «الاختراق المتبادل بين الأخلاق والعالم»: «إن المجتمعات والشخصيات إنما تبلغ من طريق هذا الشكل من المأسسة والاستبطان لمنظومة من القيم إلى درجة متزايدة من القران بين توجّهيْن متضاربين: ألا وهما الحفاظ الواسع النطاق على فضاءات الحرية وإمكانات التغيير في نطاق النظام (Geordnetheit)»[65].

ما يقترحه مونش من خلال عبارة «التداخل» هو برنامج توسّط (Vermittlung)، ومجرّدًا من كل جدلية هو مقتنع بقيمة التوسّطات الجدلية. وبدلًا من التأكّد من مفهوم العقلانية المعقّد الذي اهتدى به فيبر على الأقلّ في شكل ضمني، يسقط مونش من جديد في عالم التمثّل المشيِّئ (reifizierend) لنظرية المنظومات. وقد برّر مونش عودته إلى إضفاء قيمة (Aufwertung) معيارية على التداخل في آخر المطاف على هذا النحو: «إن العالم إنما يصبح (بفعل التداخل) أكثر تعقّدًا على الدوام في ظلّ المحافظة على النظام، وذلك يعني ما ينشأ هو **تعقّد منظّم** أكثر فأكثر. هذا تعريف لاتّجاه التطوّر، اتّجاه مترسّخ آخر المطاف في الشيفرة الغائية (telisch)[66] للوضع الإنساني (conditio humana)[67]: في الإكراه القَبْلي على تشكيل المعنى تحت وضع عالمٍ معقّد وفي حالته المباشرة هو عالم ليس بذي معنى»[68].

يجري الأمر في الواقع على نحو بحيث إن مونش تعلّق منذ البداية بصورة منمّقة عن الحداثة الأوروبية - الأميركية ومن ثمّ بنى تصوّرًا عن حالات التوازن المتمايز، المدرَكة لدى بارسونز ضمن نظرية المنظومات، من زاوية تحقيق القيم، باعتبارها تداخلًا ناجحًا. وإن تأويل بارسونز للحداثة هو الذي في ضوئه نقل مونش مسارات العقلنة المجتمعية إلى مفهوم التداخل. وبذلك، فإن مثالية

---

(65) Münch, «Über Parsons,» p. 30.

(66) من اليوناني «telos»، أي الغاية. ولذلك يمكن القول «تيلوسي». (المترجم)

(67) باللاتيني في النص الألماني. (المترجم)

(68) Ibid., p. 30.

بارسونز لا تزال في الظلّ. وما كان فيبر قد صرّح به عن بدايات الحداثة، يجب أن يصحّ من باب أولى وأحرى منذ القرن الثامن عشر: «إن التداخل بين الجماعة والاقتصاد من شأنه أن يمكّن من اتّساع رقعة التضامن وانتشار العقلانية الاقتصادية في الوقت ذاته، وذلك من دون أن يتمّ أحدهما على حساب الآخر. وبهذا المعنى يمكن أن يصبح الفعل في الوقت ذاته على المستوى الاقتصادي، أخلاقيًا أكثر، وتضامنيًا أكثر، وعقلانيًا أكثر، بل إن تعزيز التضامن هو حتى شرطٌ للفعل العقلاني اقتصاديًا الذي لم يعد الآن الفعل النفعاني البحت، بل الفعل الاقتصادي المنظّم في شكل إتيقي»[69].

وبارتسام هذه الصورة الخالية من الجراثيم المطهَّرة من الأمراض الاجتماعية عن المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة، لا يلتقي مونش مصادفة مع بارسونز، إذ إنهما يدينان باتّفاقهما إلى مواطن الضعف التي يكمّل بعضها بعضًا في رحاب بناء نظري يلغي التمييز بين المنظومة وعالم الحياة، ولهذا السبب يمرّ مرّ الكرام على المؤشّرات التي أعلنها فيبر عن حداثة منهارة من ذات نفسها (sich selbst zerfallend). إن بارسونز، على مستوى المفاهيم الأساسية، يماثل عقلنة عالم الحياة مع تزايد التعقّد في منظومة الفعل، وذلك على شاكلة بحيث تفوته ظواهر المقاومة العنيدة التي يمكن أن تبديها ميادين الحياة المهيكلة في شكل تواصلي ضدّ المقتضيات (Imperativen) الوظيفية. أما في نظرية التداخل، فإن التحديث، على الضدّ من ذلك، يظهر إلى حدّ كبير باعتباره استنزافًا للطاقات الثقافية الكامنة، حتى إن مونش خفّف إكراهات إعادة الإنتاج المادي إلى مجرّد شروط لتحقيق القيم ولم يعد يدركها في ديناميكيتها المنظوماتية الخاصة.

(69) Münch, «Rationalisierung,» pp. 38 f.

# -VIII-

# تأمّل ختامي:
# من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

## ملاحظة تمهيدية

من خلال مشاكل البناء في نظرية المجتمع لدى بارسونز كنّا قد أوضحنا البنيةَ المفهومية الأساسية لتصوّرٍ عن المجتمع من مستويين، يربط بين جانب عالم الحياة وجانب المنظومة. وبالنسبة إلى نظرية المجتمع، فإن الموضوع ذاته يتغير في مجرى التطوّر الاجتماعي. إن عالم الحياة المهيكَل في شكل تواصلي إنما يحتاج، كلّما توسّعت إعادة إنتاجه المادي وتمايزت، إلى تحليل من جنس نظرية المنظومات، مفتوح على جوانب التنشئة الاجتماعية التي تضادّ حدوسنا. وبلا ريب، هذا التغيير في المنظورات ينبغي أن يتمّ بحذر منهجي ومن دون الخلط بين البراديغمات. وكان بارسونز قد تصارع مع هذا المشكل بلا طائل. وعلى وجه الدقّة، فإن الظواهر المتعلقة بعقلانية متناقضة، المبحوث عنها على الخطّ الذاهب من ماركس إلى فيبر، إنما تحتاج إلى مقاربة نظرية، تراعي (sensibel) كفايةً الفصل التحليلي بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة. ومهما تعلّق بارسونز بأبحاث فيبر فهو لا يستطيع أن يستنفد الطاقة التشخيصية للعصر التي ينطوي عليها «التأمّل الأوسط»، والذي كان شلوشتر (Schluchter) قد نبّه إليه منذ وقت قريب. لا أحد من مكوّنيْ هذا التشخيص للعصر فقد راهنيته على مدى العقود الستّة أو السبعة التي تلته.

هذا يصحّ على أطروحة فقدان المعنى كما يصحّ على أطروحة فقدان الحرية. لقد رأى فيبر أن مع الدين والميتافيزيقا، ومع هيئات العقل الموضوعي في معنى هوركهايمر، اضمحلت أيضًا تلك القوّة الموحّدة بلا إكراه التي تنطوي عليها القناعات المتقاسَمة في شكل جماعي. إن العقل المحصور في ما هو عرفاني – أداتي هو داخل في خدمة مجرّد الإثبات الذاتي للنفس. وفي هذا المعنى يتكلّم فيبر عن نوع من تعدّد الآلهة بين قوى (Gewalten) غير شخصية، وعن تصادم بين الأنظمة النهائية للعالم، وعن تنافس سلطات (Glaubenmächte) إيمانية لا تصالح بينها. إن الثقافة، بمقدار ما يتقلّص العقل الموضوعي إلى عقل ذاتي، تفقد القوّة

(Kraft) على التوفيق بين المصالح الخاصة بواسطة القناعات[1]. ومن جهة أخرى، يذكر فيبر من خلال القول المأثور، «ذلك النوع من قفص عبودية المستقبل، إذ سيصبح الناس يومًا ما، ربّما، على درجة من العجز بحيث يكونون مجبرين على الرضا به، مثل فلاحي الدولة المصرية القديمة، عندما يتوفر جهازٌ إداري وجهاز تمويني جيدٌ على المستوى التقني البحت، وذلك يعني: جهاز إداري وتمويني عقلاني، هو الذي يجب أن يقرّر في طريقة التصرّف في شؤونهم». إن القوّة المضيئة لهذا التشخيص إنما تبرز قبل كل شيء عندما نفهم بَرَقْرَطة ميادين الفعل باعتبارها أنموذجًا بالنسبة إلى تَقْنَنَة عالم الحياة، الذي يجرّد الفاعلين من رابطة المعنى التي تشدّ أفعالهم الخاصة[2].

أريد أن أستأنف تأمّلات فيبر في شأن مفارقات العقلنة المجتمعية مرة أخرى في ضوء الفرضية التي كنت قد طوّرتها أوّل الأمر على نحو إجمالي تحت شعار «إخضاع عالم الحياة للوسائط (Mediatisierung)»[3]، والتي بإمكاني الآن، بعد المرور النقدي عبر نظرية المجتمع لدى بارسونز، أن أصوغها على نحو أكثر حدّة (1). هذه المحاولة الثانية في تلقّي فيبر بروح الماركسية الغربية هي بلا ريب مستلهَمة من مفهوم العقل التواصلي (المطوَّر بالاستناد إلى دوركهايم وميد)، ومن هذه الزاوية تتّخذ أيضًا موقفًا نقديًا من التراث الماركسي ذاته. وعلى وجه الدقّة، فإن التحديد الذي تفرضه الدولة الاجتماعية على صراع الطبقات هو الذي يحرّك في المجتمعات الغربية المتقدّمة صناعيًا الديناميكية اللازمة من أجل تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وهو من قبل ومن بعد مشروط بالرأسمالية، ولكنه في شكل متزايد لا يختصّ بالطبقات (2). إن الاستئناف النقدي للفرضيات الماركسية الأساسية إنما يفتح النظر على المعضلات الجلية اليوم في التحديث المجتمعي. وفي الخلاصة، أريد أن أخصّص المهمات التي ينبغي على نظرية نقدية في المجتمع أن تقيس نفسها بالاستناد إليها وذلك في مقابل المقاربات المنافسة (3).

---

(1) في شأن ما يُسمّى بأزمة المعنى، يراجع: D. Bell: *The Cultural Contradiction of Capitalism* (New York: 1976; dtsch. Frankfurt am Main: 1978); *The Winding Passage* (Cambridge, Mass.: 1980).

(2) في شأن تجريد الفاعل من ملكية (Enteignung) أفعاله الخاصة، يراجع:
R. P. Hummel, *The Bureaucratic Experience* (New York: 1977).

(3) قد نقول «الوَسْطَنَة». (المترجم)

-1-

# عودة إلى نظرية الحداثة لدى ماكس فيبر

إن تحليل نظرية العقلنة لدى فيبر الذي قمنا به في الباب الثاني، أدّى بنا إلى نتيجة متضاربة. فمن جهة أولى، هذه النظرية تمنح المقاربة الواعدة سابقًا ولاحقًا أكثر من أي مقاربة أخرى في ما يتعلق بتفسير الأمراض الاجتماعية التي تطرأ في أعقاب التحديث الرأسمالي. ومن جهة أخرى، اصطدمنا بوجوه عدة من عدم الاتّساق التي تبين أن المحتوى النسقي لنظرية فيبر لا يمكن تملّكه اليوم من دون إعادة بناء يتمّ الاضطلاع بها بواسطة أدوات مفهومية تمّ تحسينها.

لقد نتج مشكلٌ أوّل عن كون فيبر قد بحث في عقلنة منظومات الفعل من جانب العقلانية الغائية فحسب. فإذا ما أراد المرء، متسقًا في ذلك مع مقاربة فيبر، أن يصف وأن يفسّر أمراض الحداثة على نحو ملائم، فإنه ينبغي عليه أن يتوفر على مفهوم معقّد أو مركّب عن العقلانية، من شأنه أن يسمح بتحديد المجال الذي يفتح عقلنة (Rationalisierung)[1] صور العالم التي تمّ بلوغها في الغرب، على عملية تحديث المجتمع. وإنه عندئذ فحسب يمكن تحليل عقلنة منظومات الفعل بكل مداها، ليس في شكل جزئي من الجانب العرفاني - الأداتي فحسب، بل بدمج (Einbeziehung) الجوانب الخلقية - العملية والجمالية - الإفصاحية. وحاولتُ أن

(1) «عقلنة» وليس «عقلانية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 333). (المترجم)

أسدّ هذه الثغرة من خلال التوضيحات المستمّدة من تاريخ النظرية والتوضيحات التحليلية لمفاهيم من قبيل الفعل الموجّه نحو التفاهم وعالم الحياة المهيكَل بالرموز والعقل التواصلي.

لقد نتج **مشكل ثانٍ** أيضًا من كون فيبر، وقد عاقته مضايق الطرح المفهومي الذي أعطاه عن نظرية الفعل، ساوى بين النموذج الرأسمالي للتحديث والعقلنة المجتمعية عمومًا. ولهذا السبب ربما لم يستطع أن يُرجع الظواهر التي طبعت أعراض عصره إلى مجرّد استنفاد انتقائي للطاقات العرفانية المتراكمة ثقافيًا، فإذا ما أراد المرء أن يجعل تشخيص فيبر للعصر مثمرًا، فإن عليه أن يرجع إلى المفاعيل المرضية الجانبية لبنية طبقية لا يمكن أن تُدرَك كفايةً بواسطة وسائل نظرية الفعل وحدها. ومن ثمّ، فإن انبثاق المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية قد اكتسب مكانة أخرى. ذلك أن عقلنة سياقات الفعل التواصلي وانبثاق المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، أكان فعلًا اقتصاديًا أو فعلًا إداريًا، مساران ينبغي أن يتمّ الفصل بينهما على مستوى التحليل فصلًا حادًّا. كذلك توجد ثغرة أخرى تتمثّل في ضرورة انزياح التحليل من مستوى منظومات الفعل المتنازعة إلى مستوى التضارب بين مبادئ الإدماج المجتمعي. وفي بادئ الأمر كنت، لغايات تتعلق بتحليل المفاهيم، قد ناقشت النزعة المتطوّرة نحو فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، وبالتالي، واعتمادًا على بارسونز، قد عالجت مشكل البناء، ألا وهو كيف يمكن أن يتمّ الربط على مستوى المفاهيم الأساسية بين البراديغمات ذات الصلة؟ والآن سوف ينكشف لنا بالضرورة ما إذا كنّا بذلك قد اكتسبنا منظورًا تأويليًا (Interpretationsperspektive)، انطلاقًا منه تنحلّ مظاهر عدم الاتساق في تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية[2].

ومن خلال تحليلنا، تراءت لنا **الصعوبات الآتية** على نحو مفصّل:

– كان فيبر، وهو محقّ في ذلك، قد وصف الأخلاق المهنية (Berufsethik)[3] البروتستانتية ونمط الحياة العقلاني – المنهجي المتساوق معها باعتبارهما

(2) «والآن سوف ينكشف لنا بالضرورة ما إذا كنّا بذلك قد اكتسبنا منظورًا تأويليًا، انطلاقًا منه تنحلّ مظاهر عدم الاتساق في تفسير فيبر النزعة العقلانية الغربية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 334). (المترجم)

(3) التي تعني أيضًا «الأخلاق الدعوية». (المترجم)

تجسيدًا لوعي خلقي مسترشد بمبادئ (prinzipiengeleitet)، لكنه لم يكن يستطيع أن يأخذ في الحسبان في شكل نسقي واقعةَ أن التنسّك المهني (Berufsaskese)[4]، المنزوع المركز، القائم على خصوصية النعمة، إنما يمثّل أعلى تجسيد لاعقلاني لإتيقا الأخوّة الدينية.

– وقد أعلن فيبر عن تأكُّل المواقف الأخلاقية المهنّية وذلك في مقابل زحف المواقف ذات النزعة الأداتية إزاء العمل المهني، لكن التعليل المقدّم بأن مسارات العلمنة هي التي أدّت إلى هذا الانهيار في الأخلاق المهنية، هو أمر غير مقنع. فإن وعيًا خلقيًا يتّخذ المبادئ قدوة له ليس بالضرورة مرتبطًا بمصالح الخلاص الشخصية، وفي الواقع قد استقرّ في صورة معلمنة، وإنْ كان ذلك أوّل الأمر في طبقات اجتماعية معينة.

– وقد لاحظ فيبر في أساليب الحياة ميلًا نحو الاستقطاب بين إنسانية التخصّص وإنسانية المتعة، وهنا أيضًا فإن تعليله بأن الأمر يتعلق هنا بظواهر تابعة للتصادم بين دوائر قيم ثقافية لها قوانينها الخاصة، ليس واضحًا. ومن حيث الأساس، فإن عقلًا جوهريًا متفكّكًا في عناصره يستطيع أن يحافظ جيدًا على وحدته في هيئة عقلانية إجرائية.

– وأخيرًا، رأى فيبر في تطوّر القانون الحديث تضاربًا نسقيًا تمّ إرساؤه بين العقلنة الصورية والعقلنة المادّية، أما مشاكل الشرعنة التي تستدعيها سيادة قانونية متأكلة بسبب النزعة الوضعانية، فهو لم يستطع، كما رأينا، أن يدرجها في شكل متّسق في صلب نموذج العقلنة الخاص بالمجتمعات الحديثة، وذلك أنه بقي هو ذاته حبيس التصوّرات الوضعانية للقانون.

يمكن أن يتمّ تحرير المقاربة التفسيرية التي قام بها فيبر من هذه الصعوبات ومن أخرى شبيهة بها إذا ما انطلق المرء من الافتراض بأن:

– (p) نشأة المجتمعات الحديثة، نعني أوّل الأمر المجتمعات الرأسمالية، هي تتطلّب التجسيد المؤسّساتي والترسيخ التحفيزي لتمثّلات خلقية وقانونية من النوع مابعد التقليدي، ولكن أن

---

(4) الذي يعني ضمنًا «التنسّك الدعوي». (المترجم)

– (q) التحديث الرأسمالي يتّبع نموذجًا بحسبه تنفذ العقلانية العرفانية – الأداتية في ما أبعد من ميادين الاقتصاد والدولة إلى ميادين أخرى من الحياة مهيكَلة تواصليًا، وهناك تُمنح الأولوية على حساب العقلانية الخلقية – العملية[5] والعقلانية الجمالية – العملية[6]، وبذلك

– (r) تتمّ إثارة اضطرابات في إعادة الإنتاج الرمزية لعالم الحياة.

إن تفسير فيبر لنشأة المجتمعات الحديثة يتمركز حول الإثبات (p)، ويُحيل تشخيصه العصر على المفاعيل المرضية الجانبية المثبتة في (r)، والإثبات (q) لم يضعه فيبر، لكنه متوافق مع التأويل المقترح أعلاه عن «التأمّل الأوسط». والإثباتات (p) و(q) و(r) يمكن أن يتمّ الربط بينها في تخطيط حجاجي رخو، إذا ما نحن وسّعنا الإطار النظري في المعنى المقترح – وبالتالي إذا نحن، من جهة أولى، عزّزنا بناء أسس نظرية الفعل باتّجاه نظرية في الفعل التواصلي، مصمَّمة بحسب مفهوم عالم الحياة الخاص بالمجتمع وبحسب منظور التطوّر الذي أخذه تمايز بنى عالم الحياة، وإذا نحن، من جهة أخرى، بسطنا المفاهيم الأساسية لنظرية المجتمع في اتّجاه مفهوم عن المجتمع مطوَّر على مستويين، من شأنه أن يوحي بمنظور التطوّر الذي أخذه الاستقلال الذاتي لسياقات الفعل المدمَجة في المنظومة، وذلك في مقابل عالمِ حياةٍ مدمَج اجتماعيًا.

إن ما ينتج من ذلك من زاوية تحليل مسارات التحديث هو الفرضيةُ العامة بأن عالمَ حياةٍ معقلَنًا باطّراد قد تمّ فكُّ ارتباطه عن ميادين الفعل (Handlungsbereichen)[7] المنظَّمة صوريًا والتي تزداد تعقّدًا على الدوام وفي الوقت ذاته تمّ وضعُه في تبعية لها. وهذه التبعية التي تعود إلى **إخضاع** عالم

(5) «الخلقية – العملية» وليس «الخلقية – السياسية» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 304). (المترجم)

(6) «الجمالية – العملية» وليس «العرفانية – الأداتية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 335). (المترجم)

(7) «ميادين الفعل المنظّمة صوريًا» وليس «ميادين منظّمة صوريًا» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 335). (المترجم)

الحياة **للوسائط** (Mediatisierung)[8] من خلال ضرورات المنظومة تأخذ الأشكال الاجتماعية المرضية لضرب من **الاستعمار الداخلي**، وذلك بمقدار ما أن اختلالات التوازن النقدية في إعادة الإنتاج المادي (وبالتالي أزمات التحكّم المتاحة للتحليل القائم على نظرية المنظومات) لم يعد يمكن تفاديها إلا بأن ندفع ثمنًا لها اضطرابات في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة (نعني أزمات وأمراضًا مجرَّبة «ذاتيًا» ومهدِّدة للهوية).

يمكن بالاستناد إلى هذا الخيط الهادي أن يترابط المنطوقان (Aussagen) (p) و(q) في معنى أن مأسسة الفعل الاقتصادي والفعل الإداري بما هو فعل عقلاني بمقتضى غاية هي مؤوَّلة بوصفها ترسيخًا لوسطَي المال والسلطة في صلب عالم الحياة. وبذلك يعني المنطوق (q) أن المنظومات الجزئية المتمايزة عبر وسطَي المال والسلطة من شأنها أن تجعل ممكنًا مستوى من الإدماج أعلى من الذي في المجتمعات الطبقية المنظّمة في شكل دولة، وفي الوقت ذاته أن تفرض إعادة هيكلتها (في مجتمعات طبقية مبنيَة في شكل اقتصادي). وأخيرًا يمكن أن يقترن المنطوقان (q) و(r) بمساعدة الافتراض القاضي بأن آليات الإدماج في المنظومة، في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة (entfaltet)، تمتدّ إلى ذلك النوع من ميادين الفعل التي لا يمكن أن تسدّ وظائفها إلا تحت شروط الإدماج الاجتماعي. فإذا ما عبّأ (ausfüllen) المرء هذا التخطيط بواسطة حجج فيبر، انكشف له ضوء جديد على نشأة الحداثة وتطوّرها. بذلك أريد أن أسلك على نحو بحيث إنني أنطلق من أطروحة فيبر عن البَرَقرَطة (1)، ثمّ أرجع إلى تفسير نشأة المجتمعات الرأسمالية (2)، وبمساعدة إعادة البناء هذه أستأنف تشخيص فيبر عن العصر (3).

## (1) أطروحة فيبر عن البَرَقرَطة وقد أُعيدت صياغتها في مصطلحات المنظومة وعالم الحياة

إن البَرَقرَطة هي لدى فيبر ظاهرة بمنزلة مفتاح بالنسبة إلى فهم المجتمعات الحديثة. وهذه على وجه التحديد تتميز بظهور نمط جديد من التنظيم: فإن الإنتاج الاقتصادي منظَّم على نحو رأسمالي بالاستعانة بمقاولين يعتمدون الحساب

(8) عملية «وَسْطَنَة»، «بناء وسائطي». (المترجم)

العقلاني (rational kalkulierend)[9]، والإدارة العمومية منظّمة على نحو بيروقراطي بالاستعانة بموظّفين مختصّين مكوَّنين قانونيًا، وبالتالي إن كلًّا منهما منظَّم في شكل منشأة (betriebsförmig)[10] أو في شكل شركة (anstaltsförmig)[11]. أما موارد المنشأة المادّية فهي مركّزة بين أيدي المالكين أو الرؤساء في حين أن عضوية التنظيم (Organisationsmitgliedschaft) جُعِلَت مستقلّة عن أي خصائص إسنادية (askriptiven Mermalen)[12]. وبذلك اكتسبت التنظيمات مقدارًا عاليًا من المرونة في الداخل، والاستقلالية في الخارج. ونتيجة نجاعتها، فإن أشكال التنظيم في الاقتصاد الرأسمالي وفي الإدارة الحديثة فرضت نفسها أيضًا في منظومات الفعل الأخرى، إلى حدّ بحيث إن المجتمعات الحديثة تظهر حتى بالنسبة إلى العامّي أو غير الخبير (der Laie) في صورة «مجتمع تنظيمات». وبالنسبة إلى عالم الاجتماع هذا النمط الجديد من التنظيم يوصى به في الوقت ذاته باعتباره مثالًا ساطعًا عن مفهوم المنظومة الاجتماعية المحكومة ذاتيًا. وليس مصادفة أن المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومات وجدت تطبيقها أوّل الأمر في سوسيولوجيا التنظيمات[13].

إن فيبر لا يزال يتمثّل نشاط التنظيمات بوصفه ضربًا من الفعل العقلاني بمقتضى غاية عمومًا. وبحسب تصوّره تنقاس عقلانية تنظيم ما بمدى قدرة المنشأة أو الشركة (Anstalt) على جعل الفعل العقلاني بمقتضى غاية ممكنًا بالنسبة إلى الأعضاء ومضمونًا لهم. وهذا **النموذج الغائي** الذي تخلّت عنه نظرية التنظيمات الأحدث عهدًا، لا يمكنه أن يفسّر لماذا لا تستطيع التنظيمات أن تحلّ مشاكل الحفاظ على البقاء إلا (أو حتى في المقام الأوّل فقط) عبر السلوك العقلاني بمقتضى غاية لأعضائها. وحتى بالنسبة إلى المنشأة الاقتصادية الرأسمالية والمنشأة الإدارية الحديثة، لا يجوز لنا أن نقبل أي تبعية خطّية لعقلانية التنظيم تجاه عقلانية الفعل الخاص بالأعضاء. ولهذا السبب لم تعد النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية ترتبط بعقلانية المعرفة التي من شأن ذوات قادرة على المعرفة وعلى الفعل. وبالنسبة إلى

---

(9) محاسبين عقلانيًا. (المترجم)

(10) في شكل منشأة اقتصادية. (المترجم)

(11) في شكل مؤسسة عمومية، مصلحة عمومية. (المترجم)

(12) في معنى خصائص إلزامية تُعزى سلفًا إلى الفاعل. (المترجم)

(13) R. Mayntz (ed.), *Bürokratische Organisation* (Köln: 1968).

مسارات العقلنة المجتمعية اختار عقلانية المنظومات بوصفها نقطة مرجعية: إن «المعرفة» القادرة على العقلنة تعبّر عن نفسها عبر قدرة المنظومات الاجتماعية على التحكّم الذاتي. وإذا كان فيبر قد تصوّر العقلنة المجتمعية باعتبارها مأسسةً تتمّ عبر الأشكال التنظيمية للمنشأة والشركة، للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، فنحن نجد أن السلوك العقلاني بمقتضى غاية لأعضاء التنظيم فقد من دلالته بالنسبة إلى مقاربة نظرية المنظومات، وما يهمّ الآن في المقام الأوّل هو المساهمة الوظيفية التي تؤدّيها المواقع والبرامج والقرارات والظروف والعناصر العرضية، في حلّ مشاكل المنظومة[14].

الحال أن فيبر يعلن أن ثمّة في نزعات البَرَقرَطة في المجتمع بأكمله أمرَيْن يفرضان نفسيهما في شكل متزامن: الشكل الأعلى من العقلانية المجتمعية من جهة، والإدراج الناجع للذوات الفاعلة تحت القوّة المادّية لجهازٍ مستقلّ فوق رؤوسها من جهة أخرى. ومن خلال تحليل أقرب منهلًا، يتبين أن هذه الأطروحات في شأن فقدان الحرية لا تدين باستساغتها أو مقبوليتها إلا إلى الاستخدام الملتبس لعبارة «العقلنة». فإن دلالتها تنزاح بحسب السياق، من دون أن يُلحَظ ذلك، من عقلانية الفعل إلى عقلانية المنظومة. إن فيبر معجب بالإنجازات التنظيمية للبيروقراطية الحديثة، ولكن ما إنْ ينخرط في منظور الأعضاء والزبائن ويحلّل تشيؤ (Versachlichung)[15] العلاقات الاجتماعية داخل التنظيمات باعتبارها محوًا للشخصية (Entpersönlichung)، حتى يصف عقلانية البيروقراطيات الباسطة لديناميكياتها الخاصة، المنعتقة من مواقف الأخلاق المهنية وعمومًا المواقف العقلانية بمقتضى قيمة ما (wertrational)، في صورة **مَكَنَةٍ تعمل في شكل عقلاني**: «إن مكَنةً بلا حياة هي روحٌ متخثّرة. وكونها هذا فحسب، أمر يمنحها القدرة على أن تجبر الناس على خدمتها وعلى أن تعين المجرى اليومي لحياتهم في العمل بضرب من الهيمنة يشبه ما تجري عليه الحال على أرض الواقع داخل المصنع. والروح المتخثّر هو أيضًا مكَنة حيةٌ تمثّل التنظيم البيروقراطي بما فيه من التخصّص (Spezialisierung) في العمل الفنّي المدرَّب، وتحديده الكفاءات، وقواعده المنظّمة

(14) N. Luhmann, «Zweck-Herrschaft-Systeme,» *Der Staat* (1964), pp. 129 ff.

(15) تحويل العلاقات الاجتماعية إلى أشياء أو إلى موضوعات بحتة. (المترجم)

وعلاقات الطاعة المصنّفة بحسب تراتبية ما»[16] وبالتعاون مع المكَنة الميتة تعمل المكَنة الحية للبيروقراطية المستقلّة على توطيد «بيت الطاعة» (Gehäuse der Hörigkeit) هذا الذي دار الكلام عليه من قبل. بلا ريب، وحدها المكنات الميتة «تعمل» بالمعنى الفيزيائي لمفهوم العمل، وإلا سوف نقول إن المكنات «تؤدّي وظيفتها» (funktionieren) في شكل جيد إلى هذا الحدّ أو ذاك. إن استعارة **المكَنة الحية** تبتعد من النموذج الغائي وتوحي بعدُ بفكرة منظومة تسعى إلى الاستقرار في مقابل بيئة محيطة طارئة. ومن المؤكّد أن التمييز بين عقلانية المنظومات وعقلانية الغايات لم يتمّ إقحامه إلا في وقت متأخّر، لكن شيئًا مشابهًا كان قد خامر بعدُ فيبر في شكل حدسي. وفي أي حال، فإن أطروحة فقدان الحرية يمكن أن تُجعَل أكثر استساغة وأحسن قبولًا إذا ما نظرنا إلى البَرقَرَطة بوصفها علامة على مستوى جديد من تمايز المنظومات. وعندما تتمايز المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة عبر وسطَي المال والسلطة عن منظومة مؤسّساتية منصوبة داخل أفق عالم الحياة، فإنه تنشأ **ميادين للفعل منظَّمة صوريًا**، لم تعد مدمَجة عبر آلية التفاهم، وتخلّصت من ربقة سياقات عالم الحياة، وتخثّرت في نوع من الاجتماع (Sozialität) الحرّ من المعايير.

في ظلّ هذه التنظيمات الجديدة تكوّنت رؤى منظوماتية (Systemperspektiven) أخذ عالمُ الحياة مسافةً منها، وتمّ النظر إليه بوصفه جزءًا مكوّنًا لأي بيئة محيطة بالمنظومة. وتكتسب التنظيمات استقلاليتها من طريق **رسم للحدود يحيد البنى الرمزية لعالم الحياة**، ومن ثمّ تصبح **لامبالية** إزاء الثقافة والمجتمع والشخصية. وهذه المفاعيل يصفها لومان باعتبارها «تجريدًا للمجتمع من إنسانيته (Dehumanisierung)»، إذ إن الواقع الاجتماعي إنما يظهر في جملته وقد انكمش في شكل واقع تنظيمي مشيأ (versachlicht)[17] تمّ تخليصه من شروطه المعيارية. ولكن في الواقع، لا يعني 'التجريد من الإنسانية' سوى انفصال ميادين الفعل المنظَّم صوريًا عن عالم الحياة، والذي صار ممكنًا بفضل وسائط التحكّم، وهو لا يعني تجريدًا من الشخصية (Depersonalisierung) في معنى فصل منظومات الفعل المنظَّمة عن بنى الشخصية فحسب، بل إن التحييد المقصود يمكن على الأرجح أن نبينه

(16) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Ed. by J. Winkelmann (Köln: 1964), p. 1060.

(17) تمّ تحويله إلى «شيء» أو إلى «موضوع» بحت. (المترجم)

في ما يتعلق بالمكوّنيْن الآخرين لعالم الحياة كليْهما. ولنبدأ بعلاقة اللامبالاة بين التنظيم والشخصية.

لقد أخذت المنشآت والشركات الحديثة مبدأ العضوية الحرّة بجدّية كبيرة. وتحدّدت الحوافز وتوجّهات القيم والأعمال المطلوبة على مستوى وظيفي، بدورها، باعتبارها مساهمات يقدّمها الأعضاء إلى التنظيم. ومن خلال شروط العضوية، المقبولة ضمنيًا، وبمساعدة الاستعداد المعمّم للاتّباع لدى أعضائه، جعل التنظيم نفسه مستقلًّا عن تدابير الفعل والأهداف الملموسة، وعمومًا عن سياقات الحياة الجزئية التي لولا ذلك لكانت تدفّقت في التنظيم مع الخلفية الاجتماعية لخصائص الشخصية ولكانت عطّلت لا محالة قدرتها على التحكّم: «إن تمايز أدوار العضوية إنما يشكّل منطقة عازلة بين المنظومة والشخص وهو ما يمكّن من عملية فكّ ارتباط واسعة النطاق تفصل روابط المعنى في الفعل المطابق للمنظومة عن بنى المعنى وبنى الحوافز، الشخصية (persönlichen Sinn- und Motivstrukturen). وبمساعدة أدوار العضوية يمكن أن يتمّ ضمان التحفيز على المشاركة في المنظومة، بصرف النظر عن مطالب الفعل الداخلية للمنظومة، وأن يتمّ جعله مفيدًا في شكل معمّم بالنسبة إلى بنية داخلية للمنظومة، معقّدة موضوعيًا ومرنة زمانيًا»[18].

إن ما يمنحنا مثالًا تاريخيًا ذا أهمّية عن علاقة اللامبالاة بين التنظيم والمنتمين إليه المحيَدين في شكل «أعضاء»، هي المنشأة الرأسمالية، تلك التي تخلّصت من التدبير المنزلي (Familienhaushalt)[19] للمقاول. وبالنسبة إلى المنشأة، فإن سياقات الحياة الخاصة لـ كل المشتغلين صائرة إلى بيئة محيطة.

لكن منطقة اللامبالاة هي أمر لا ينشأ مع ذلك بين التنظيم والشخصية فحسب، فالأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى العلاقة مع الثقافة والمجتمع. وكما يمكن أن يتبين ذلك من خلال المثال التاريخي لعملية فصل الدولة المعلمَنة عن الكنيسة، ومن خلال نشأة قوّةٍ في يد دولةٍ (Staatsgewalt) لائكية (laizistisch) ممارسة للتسامح، تتطلّب الأشكال الحديثة للتنظيم أيضًا استقلالًا عن صور العالم التي

---

(18) K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft* (Frankfurt am Main: 1979), p. 107, and J. Grünberger, *Die Perfektion des Mitglieds* (Berlin: 1981).

(19) في معنى «الميزانية العائلية». (المترجم)

تقوم بالشرعنة، وعمومًا عن التقاليد الثقافية التي لم يمكن إلى حدّ الآن الاستفادة منها إلا عبر المواصلة (Fortbildung)[20] التأويلية لها. إن التنظيمات، بفضل الحياد الأيديولوجي، تفلت من قوّة التقاليد التي لولا ذلك لكانت سوف تحصر لا محالة مجال كفاءتها في تهيئة البرامج وطريقة التعامل (Handhabung) السيادي الخاص بها. ومثلما يتمّ تجريد الأشخاص، باعتبارهم أعضاء، من بنية شخصيتّهم، ويتمّ تحييدهم في شكل مقدّمي خدمات (Leistungsträgern)، كذلك يتمّ حرمان التقاليد الثقافية، باعتبارها أيديولوجيات، من قوّتها الإلزامية وتحويلها إلى موادّ من أجل أهداف التخطيط الأيديولوجي، وبالتالي من أجل معالجة إدارية لسياقات المعنى. ينبغي على التنظيمات أن تكون قادرة على تغطية حاجاتها للشرعنة بنفسها. إن الطريقة التي بها تكون ثقافة مشيَأةٌ في شكل بيئة محيطة بالمنظومة مستخدَمةً بوصفها مجرّد أداة من أجل الحفاظ على البقاء، هي أيضًا قد تمّ وصفها كأبلغ ما يكون من طرف لومان: «إن الأنساق التنظيمية (Organisationssysteme) هي متخصّصة حتى في تنظيم تبعات الفعل وعمليات تحييد غاياتها، وهكذا في تشكيل سياقات التأويل وسياقات التقويم ’الأيديولوجي‘ التي تحمل طابعها العرضي والنسبي على الجبين»[21].

وبلا ريب لا تتوقّف التنظيمات على الإلزامات الثقافية أو المواقف والتوجّهات الخاصة بالشخصية، فحسب، بل تجعل نفسها مستقلّة أيضًا عن سياقات عالم الحياة، وذلك بأن تحيد الخلفية المعيارية لسياقات الفعل المستقرّة في شكل غير رسمي والمنظّم من خلال الأخلاق السائدة (sittlich). إن العنصر الاجتماعي بما هو كذلك لا يتمّ امتصاصُه بأي وجه من طرف منظومات الفعل المنظَّمة، بل بالأحرى يتمّ تقسيمه إلى ميادين فعلٍ مشكّلة بحسب عوالم الحياة وأخرى محيَدة ضدّ عوالم الحياة، فبعضها مهيكَلٌ في شكل تواصلي، وبعضها منظَّم في شكل صوري. وهي ليست في علاقة **تراتبية** بين مستويات التفاعل ومستويات التنظيم، بل هي بالأحرى تتواجه بعضها **ضدّ** (gegenübertreten) بعضها الآخر، وذلك بوصفها ميادين فعل مدمَجة اجتماعيًا ومدمَجة منظوماتيًا. إن آلية التفاهم اللغوي التي هي أمر جوهري بالنسبة إلى الإدماج الاجتماعي، قد تمّ

(20) في معنى الإتمام والتكميل والاستكمال والتنمية والتهذيب. (المترجم)

(21) Gabriel, p. 102.

تعطيلُ قوّتها جزئيًا في ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا وتمّ تخفيفها بواسطة وسائط التحكّم. وهذه الوسائط ينبغي بلا ريب ترسيخها بوسائل القانون الصوري. ولهذا السبب فإن **طريقة تقنين** (Verrechlichung)[22] العلاقات الاجتماعية هي، كما سوف نرى، مؤشّر جيد على الحدود الفاصلة بين المنظومة وعالم الحياة.

أنا أسمّي «منظَّمة في شكل صوري» كل العلاقات الاجتماعية الطارئة داخل منظومات فرعية محكومة بوسائط، وذلك بمقدار ما تكون هذه العلاقات **متولّدة من القانون الوضعي**. وهي تمتدّ أيضًا إلى علاقات التبادل وعلاقات السلطة التي يتمّ إرساؤها بحسب القانون الخاص والقانون العام والتي تتخطّى حدود التنظيمات. ولا يزال العمل الاجتماعي والسيطرة السياسية في المجتمعات ماقبل الحديثة يرتكزان على مؤسّسات من درجة أولى، **تتّخذ القانون كساءً** وضمانة **فقط**، أما في المجتمعات الحديثة فقد تمّ تعويضها بأنظمة الملكية الخاصة والسيطرة المستمدّة من شرعية القانون (legal)، والتي **تظهر مباشرةً** في أشكال القانون الوضعي. فإن القانون الزجري الحديث قد فكّ ارتباطه مع الحوافز الأخلاقية، فهو يشتغل بوصفه وسيلة تحديد ميادين المشيئة الاعتباطية المشروعة بالنسبة إلى الأشخاص القانونيين الخواص أو تحديد مجالات النفوذ الشرعي بالنسبة إلى مالكي المناصب (بالنسبة إلى مالكي مواقع السلطة المنظّمة عمومًا). وإن المعايير القانونية هي في هذه الميادين من الفعل **تعوّض** الحاملَ ماقبل القانوني للسنن الأخلاقية (Sittlichkeit) الموروثة، والذي كانت تلك المعايير لا تتّصل به إلى حدّ الآن إلا بوصفها مؤسّسة فوقية (Metainstitution)[23]. لم يعد القانون يرتبط ببنى تواصلية موجودة سلفًا، بل هو يولّد أشكال التبادل وشبكات الإرشاد المناسبة للوسائط التواصلية، حيث يتمّ استبعاد سياقات الفعل الموجّه نحو التفاهم المستقرّة ثقافيًا إلى البيئات المحيطة بالمنظومة. وبحسب هذا المقياس تجري الحدود بين المنظومة وعالم الحياة، وبعبارة مجملة، بين المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة البيروقراطية للدولة من جهة، ودوائر الحياة الخاصة (المدعومة من العائلة والجوار والجمعيات الحرة) وكذلك الفضاء العمومي (للخواص (Privatleute) والمواطنين)، من جهة أخرى. وهو أمر سوف أعود إليه لاحقًا.

---

(22) إضفاء الصبغة القانونية، قوْنَنَة ...إلخ. (المترجم)

(23) بوصفها «ميتا-مؤسّسة»، ما يتجاوز المؤسسة: مؤسّسة تحدّد اختيارنا للمؤسّسات. (المترجم)

إن التأسيس الصوري - القانوني لسياقات الفعل ونبذَ شبكات الفعل التواصلي في البيئة المحيطة بالمنظومة إنما يتجلّيان في العلاقات الاجتماعية داخل التنظيمات. أما إلى أي مدى تُستخدَم مجالات الاستعداد التي يمنحها التنظيم الصوري، استخدامًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وإلى أي مدى تُنجَز النشاطات الموجَّهة (angewiesen) إنجازًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وإلى أي مدى تُعالَج النزاعات الداخلية معالجةً عقلانية بمقتضى غاية، وإلى أي مدى من شأن مقتضيات (die Imperative) المردودية في المنشآت الاقتصادية، والتي ينبغي على الشركات الرأسمالية أن تخضع لها، أن ترْشَح من توجهات الفعل لدى أعضاء المنشأة، فتلك أسئلة لا يمكن بأي وجه، كما تبين ذلك الأبحاث التجريبية، أن يُجاب عنها في شكل استنباطي. وبالنسبة إلى توجّهات الفعل لدى الأعضاء، ليست العقلانية بمقتضى غاية هي ما هو مميز في المقام الأوّل، بل كون كل الأفعال توجد تحت شروط العضوية في التنظيم، وذلك يعني تحت مقدّمات ميدان تفاعلي منظّم بالقواعد القانونية. وحينما يفهم المرء المنشآت بوصفها منظومات فرعية منظّمة بقواعد ذاتية، فإن لحظة التنظيم القانوني إنما تأتي إلى الصدارة.

لقد تمّ الاعتراض عن حقّ ضدّ الخلفيات المثالية للنموذج الكلاسيكي عن البيروقراطية بأن البنية التنظيمية المعبَّر عنها في البرامج والمواقع لا تتحوّل أبدًا في شكل أوتوماتيكي ومن دون تشويه إلى فعلٍ تنظيمي محسوب، غير شخصي، متاح أمام الاختبار الموضوعي، ومستقلّ عن الوضعية[24].

(24) في شأن وضعية العمل في تنظيمات الدولة توصّل س. وولف (St. Wolff) على سبيل المثال إلى هذه النتيجة: «أنَ مَوْضَعة سابقة (Vorobjektivierung) كهذه هي إشكالية بالنظر إلى ممارسة الفعل في ظلّ الدولة العينية هو أمرٌ كنّا قد استطعنا بلا ريب أن نبينه بطرائق عدة:

- من ناحية **عرفانية**، حيث إن التموْضع (Situativität) التاريخي المحلّي للفعل الاجتماعي من شأنه أن يستوجب عمليات تعريف وتنميط ناشطة،

- من ناحية **اجتماعية**، حيث يجب على تطبيق قواعد الفعل أن تتوجّه بحسب السياقات المجتمعية الضيقة والواسعة لوضعية الفعل؛

- من ناحية **تحفيزية**، حيث يتبين - وبالتحديد أيضًا بالنسبة إلى تنظيمات الدولة - أن الفرضيات حول تحفيزٍ وقابلية تحفيزٍ موجّه حصريًا بحسب قيم التبادل، بمعنى غريب تمامًا عن «الأنا»، هي فرضيات متهافتة». St. Wolff, «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen,» in: E. Treutner, St. Wolff and W. Bonß, *Rechtsstaat und situative Verwaltung* (Frankfurt am Main: 1978), p. 154.

وحتى داخل ميادين الفعل المنظَّم صوريًا، فإن التفاعلات لا تزال تتشابك عبر آلية التفاهم. وإذا ما تمّ إقصاء كل مسارات التفاهم الحقيقية عن داخل التنظيم، فإنه لن يكون من الممكن الإبقاء على العلاقات الاجتماعية المنظّمة بقواعد صورية ولا تحقيق أهداف التنظيم. ومع ذلك، يظلّ النموذج الكلاسيكي عن البيروقراطية صحيحًا بمقدار ما يكون الفعل التنظيمي واقعًا **تحت مقدّمات** ميدان تفاعلي منظّم بقواعد صورية. ولأن هذا الميدان هو محيَّدٌ أخلاقيًا بواسطة تنظيم له صبغة قانونية، فإن **الفعل التواصلي يفقد قاعدة صلاحيته في المجال الداخلي للتنظيمات.**

إن أعضاء التنظيم، على مستوى التواصل، يفعلون **بتحفّظ** (unter Vorbehalt)[25]، وهم يعرفون أنهم **يستطيعون** أن يلجأوا إلى أنظمة وقواعد صورية ليس فقط في الحالات الاستثنائية بل أيضًا في الحالات الروتينية، هم ليسوا **مجبَرين** على أن يهدفوا إلى الإجماع بوسائل تواصلية. وتحت شروط القانون الحديث تعني صوْرَنة (Formalisierung)[26] العلاقات بين الأشخاص الترسيم المشروع للحدود بين مجالات القرار التي يمكن **إذا اقتضت الحال** أن تُستخدَم على المستوى الاستراتيجي. إن العلاقات الداخلية للمنشأة المشكَّلة من طريق العضوية في التنظيم، لا تعوّض الفعل التواصلي، لكنها **تجرّد** قاعدةَ صلاحيته من **سلطتها** (entmächtigen)، وذلك لفائدة الإمكان المشروع لأن تتمّ إعادة تعريف ميدان الفعل الموجّه نحو التفاهم كما تشاء في وضعيةِ فعلٍ معرّاة من سياقات عالم الحياة، ولم تعد متوقّفة على البلوغ إلى الإجماع. أما أنّ إخراج (Externalisierung) سياقات عالم الحياة من الاعتبار بلا ريب لا ينجح من دون أن يترك أثرًا ما، فهو أمر يبينه التنظيم غير الرسمي (informell) الذي ينبغي على كل تنظيم صوري (formell)[27] أن يرتكز عليه. وإن التنظيم غير الرسمي يمتدّ إلى تلكم العلاقات الداخلية للمنشأة المنظّمة بقواعد مشروعة، علاقات هي على الرغم من تقنين الإطار يجوز أن يتمّ

---

(25) بشروط معينة. (المترجم)

(26) عملية إضفاء الطابع الصوري. (المترجم)

(27) علينا أن نلاحظ تلميح هبرماس إلى دلالتين متداخلتين في اللفظ المستعمل بين ما هو «صوري» (الصورنة) وما هو «رسمي» (الشرعنة). (المترجم)

إضفاء الطابع الأخلاقي عليها. ومن خلاله يتوسّع عالم الحياة لدى الأعضاء الذي لا يمكن حصره في شكل كامل أبدًا، إلى واقع التنظيم.

باختصار، يمكن أن نقول إن النزعات نحو البَرَقْرَطة إنما تتمثّل لنا من المنظور الداخلي للتنظيمات باعتبارها **استقلالًا ذاتيًا** (Selbständigkeit) متناميًا عن مكوّنات عالم الحياة المستبعَدة إلى البيئة المحيطة بالمنظومة. ومن منظور عالم الحياة المعاكس، يتمثّل لنا نفسُ المسار باعتباره **استقلالًا تمّ فرضه من الخارج** (Verselbständigung)، إذ إنه من الأنظمة المؤسّساتية لعالم الحياة قد **سُحبت** ميادين الفعل التي تمّ إدماجها داخل المنظومة وتحويلها إلى وسائط تواصلية منزوعة اللغة. وإن إرساء سياقات فعلٍ لم تعد مدمَجة اجتماعيًا إنما يعني فصل العلاقات الاجتماعية عن هوية العاملين الفاعلين (handelnden Aktoren). إن المعنى الموضوعي لسياقات الفعل المستقرّة وظيفيًا لم يعد يمكن إلحاقُه بسياق الإحالة البيذاتي الخاص بالفعل الذي هو ذو معنى على الصعيد الذاتي، ولكن في الوقت ذاته، وكما يلاحظ ذلك توماس لوكمان (Luckmann)، يجعل نفسه قابلًا للملاحظة بوصفه سببية القدر في تجربة الحياة (das Erleben) وآلامها لدى الفاعلين: «إن مجرى الفعل هو معيَنٌ 'موضوعيًا' من قِبل سياق المعنى 'العقلاني بمقتضى غاية' الذي من شأن الميدان المؤسّساتي المتخصّص في كل مرة، ولكنه لم يعد يمكن إدراجُه في سياق المعنى 'الذاتي' الخاص بسيرة الحياة الفردية (Einzelbiographie)[28] من دون مشاكل. وبكلمات أخرى، فإن المعنى الموضوعي للفعل هو في أغلب ميادين الوجود اليومي المهمة بالنسبة إلى بقاء المجتمع هو لم يعد يتطابق مع المعنى الذاتي للفعل تطابقا بديهيًا»[29]. أما ما إذا كان هذا الوضع القاضي بأن منظومات الفعل تتجاوز آفاق عالم الحياة ولم يعد يجرّبها الفاعلون باعتبارها كلًّا جامعًا (eine Totalität)، هو وضع سوف يؤدّي إلى مشاكل في الهوية، فهذه بلا ريب مسألة أخرى[30]، إذ إن مشاكل كهذه لن تطرح نفسها في شكل لا

(28) السيرة الذاتية بما هي سيرة الحياة الخاصة بكل فرد. (المترجم)

(29) T. H. Luckmann, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftstheorie,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler (eds.), *Neue Anthropologie* (Stuttgart: 1972), vol. 3, p. 190.

(30) Gabriel, pp. 168 ff.

**مناص منه إلا إذا كان ينبغي علينا أن نتوقّع نزعة لا يمكن إيقافها نحو بَرَقرَطة ماضية قدمًا على الدوام.**

ترتكز وظيفانية المنظومات لدى لومان في واقع الأمر على الافتراض المسبق بأن عالم الحياة المهيكَل رمزيًا هو في المجتمعات الحديثة قد تمّ بعدُ دحرُه إلى محاريب بنية اجتماعية تمكّنت من الاستقلال في شكل منظومة ونجحت في استعماره. وعلى الضدّ من ذلك، فإن كون وسائط التحكّم من قبيل المال والسلطة ينبغي أن تكون مرسَّخة مؤسّساتيًا في صلب عالم الحياة، هو أمرٌ يتكلّم في بادئ الأمر لمصلحة أولوية معينة تتمتّع بها ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا على حساب السياقات المُمَوْضَعة للمنظومة. أجل، إنه داخل ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا إنما يتمّ جزئيًا تجريدُ آليةِ تنسيق عملية التفاهم من سلطتها، لكن التوازن النسبي بين الإدماج الاجتماعي وإدماج المنظومة إنما هو مسألة عسيرة، ينبغي عدم حسمها إلا بواسطة التجربة.

أما إذا كانت نزعات البيروقراطية التي وصفها فيبر سوف تبلغ يومًا ما الطور الذي أشار إليه أورويل (Orwell)، حيث تكون كل عمليات الإدماج قد انقلبت من آلية التنشئة الاجتماعية عبر التفاهم اللغوي التي هي، في نظري، أساسية من قبل كما من بعد، إلى آليات منظوماتية، وما إذا كانت حالة كهذه ممكنة عمومًا من دون إجراء تحويل في البنى الأنثروبولوجية العميقة، فهذه مسألة مفتوحة. أنا أرى أن مواطن الضعف المنهجية في وظيفية منظوماتية مطروحة بإطلاق هي كامنة على وجه الدقّة في أنه يختار مفاهيمه الأساسية **وكأن** ذلك المسار الذي أدرك فيبر بداياته، قد بلغ نهايته، **وكأن** بَرَقرَطَة صارت كاملة قد نزعت الإنسانية (dehumanisiert) عن المجتمع في جملته، وخاصة قد كدّسته في منظومة تخلّصت من رسوخها في عالم الحياة المهيكَل تواصليًا، في حين أن عالم الحياة هذا، من جهته، قد تمّ إنزاله إلى منصب المنظومة الفرعية إلى جانب منظومات أخرى. هذا «العالم المحوّل إلى إدارة (verwaltet)» كان بالنسبة إلى أدورنو بمنزلة رؤية الرعب الأقصى، أما بالنسبة إلى لومان فقد صار افتراضًا مسبقًا مبتذلًا[31].

---

(31) إن غابرييل قد اشتغل على هذا الأمر بوصفه نكتة الإشكال في الجدال بين فيبر ولومان. يراجع:
Ibid., p. 114.

## (2) إعادة بناء تفسير فيبر عن نشأة الرأسمالية

قبل أن أعود، من زاوية مسألة وَسْطَنَة (Mediatisierung) عالم الحياة، إلى تشخيص فيبر عن العصر الحاضر، أودّ أن أفحص، كيف يمكن أن يتمّ الربط بين أطروحة البَرَقْرَطة التي تمّ تخريجها بواسطة مفاهيم - المنظومة/ عالم الحياة، وأطروحة العقلنة التي وضعها فيبر.

إن ما هو مقوِّم بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي الناشئ هو تمايزُ المنظومة الاقتصادية عن نظام الحكم إبّان عصر الإقطاع الأوروبي. وهذا النظام بدوره قد أعاد تنظيم نفسه تحت المقتضيات الوظيفية لنمط الإنتاج (Produktionsweise)[32] الجديد في هيئة الدولة الحديثة. ففي الاقتصاد الرأسمالي صار الإنتاج في الوقت ذاته لامركزيًا ومعدَّلا على نحو لاسياسي عبر الأسواق. وإن الدولة التي هي ذاتها ليست منتجة اقتصاديًا (wirtschaftet)[33] وهي تقتطع الموارد اللازمة للخدمات النظامية من المداخيل الخاصة، هي التي تنظّم وتؤمّن التبادلات القانونية بين المتنافسين الذين يتحمّلون مسار الإنتاج بصفتهم من الخواصّ. وهكذا تكوّن النواتان المؤسّساتيتان، نعني المنشأة الرأسمالية والجهاز الإداري الحديث، بالنسبة إلى ماكس فيبر، الظواهر التي تحتاج إلى تفسير. بلا ريب، ما يسوغ في المنشأة الرأسمالية، ليس مأسسة العمل المأجور، بل الطابع التخطيطي (Planmässigkeit) للقرارات الاقتصادية، الموجّه نحو الربح والمرتكز على المحاسبة (Buchführung) العقلانية، وذلك باعتباره المكسب اللافت الذي تمّ إحرازه على مستوى التطوّر. إن تفسير ماكس فيبر هو في بادئ الأمر لا يتعلق بإرساء أسواق العمل، تلك التي تجعل قوّة العمل المجرّدة تتحوّل إلى عامل تكلفة في حساب الفوائد داخل المنشأة، بل هو يتعلق بـ «روح الرأسمالية»، وبالتالي بتلك الذهنية التي تميزُ الفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية لدى رجال الأعمال الرأسماليين الأُول. وفي حين أن ماركس يتصوّر نمط الإنتاج باعتباره ظاهرة تحتاج إلى تفسير ويبحث في تراكم رأسمال بوصفه الآلية الجديدة **للإدماج في المنظومة**، فإن ماكس فيبر، من

---

(32) «النمط» الجديد وليس «العالم» الجديد كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 344). (المترجم)

(33) في معنى أنها لا «تقتصد»، أي لا تدير نشاطًا اقتصاديًا. (المترجم)

خلال صياغته المشكل، قد أدار البحث نحو وجهة أخرى. وما يعتبره أمرًا ينبغي تفسيره (Explanandum)[34] هو انقلاب الاستقطاب من الاقتصاد وإدارة الدولة إلى توجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، وهذه التغييرات تقع ضمن بُعد **الإدماج الاجتماعي**. وبالفعل، فإن الشكل الجديد من الإدماج الاجتماعي مكّن من مأسسة الوسط المالي (Geldmedium)[35]، ومن ثم مأسسة آليات جديدة للإدماج داخل المنظومة.

ينطلق ماركس من مشاكل الإدماج في المنظومة، أما فيبر فمن مشاكل الإدماج الاجتماعي. فإذا ما فصل المرء بين هذين المستويين التحليليين، فإن نظرية فيبر عن العقلنة يمكن أن تُستأنَف في نطاق نموذج تفسير كنت قد رسمت معالمه في موضع آخر[36] تحت زوايا النظر الآتية:

- إن قدرات التعلّم المكتسَبة من بعض أعضاء المجتمع أو بعض المجموعات الهامشية، إنما تجد طريقها عبر مسارات تعلّم نموذجية إلى المنظومة التأويلية (Deutungssystem) للمجتمع. كذلك، فإن بنى الوعي والأرصدة المعرفية المتقاسَمة على مستوى جمعي إنما تمثّل في مصطلحات المعرفة التجريبية والرؤى الخلقية - العملية **طاقة عرفانية** تمكن الاستفادة منها على صعيد المجتمع.

- إن المجتمعات تتعلّم بمجرّد (indem) أن تحلّ مشاكل المنظومة التي تمثّل متطلّبات التطوّر، وبذلك أنا أفهم المشاكل التي تنهك قدرات التحكّم المتاحة داخل حدود تشكيلة اجتماعية معطاة. إن المجتمعات تستطيع أن **تتعلّم على صعيد التطوّر**، وذلك بمجرّد أن تستخدم التمثّلات الأخلاقية والقانونية المتضمَّنة في صور العالم من أجل إعادة تنظيم منظومات الفعل وتكوّن شكلًا جديدًا من الإدماج الاجتماعي. وهذا المسار يمكن أن يتمثّل نفسه باعتباره التجسيد

---

(34) هو شيء في حاجة إلى تفسير (ظهور الدخان مثلًا)؛ ويقابله «explanans»، أي التفسير نفسه (اشتعال النار). ويبدو أن الترجمة الإنكليزية قد أثبتت العكس (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 313). (المترجم)

(35) «الوسط المالي» وليس «آلية المال» كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Ibid., p. 313) والترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 344). (المترجم)

(36) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 30 ff., 175 ff.

(Verkörperung)[37] المؤسساتي لبنى العقلانية، والتي تكون صريحة بعدُ على المستوى الثقافي.

- إن إرساء **شكل جديد من الإدماج الاجتماعي** يسمح بوضع المعرفة التقنية - التنظيمية القائمة موضع التنفيذ (Implementierung) (أو يسمح بإنتاج معرفة جديدة)، نعني **بزيادة القوى المنتجة**، وتوسيع نطاق تعقّد المنظومة. وبذلك تمتلك مسارات التعلّم في ميدان الوعي الخلقي - العملي، بالنسبة إلى التطوّر الاجتماعي، وظيفةً رائدة (Schrittmacher)[38].

تبعًا لهذه النظرية، فإن زخم التطوّر يتميز عبر المأسسة التي تجعل حلّ مشاكل المنظومة التي تؤدّي إلى الأزمات في كل مرة أمرًا ممكنًا، وهذا على أساس خصائص من الممكن إرجاعها إلى عملية تجسيد بنى العقلانية. ومع التجسيد المؤسّساتي لبنى العقلانية التي كانت قد تكوّنت بعدُ في ثقافة المجتمعات القديمة، ينبثق **مستوى** جديد من **التعلّم**. ولا تعني المأسسة هنا جعل نماذج ثقافية أو **مضامين** توجّه معين إلزاميةً، بل على الأرجح يتعلق الأمر بأن **إمكانات بنيوية** جديدة قد انفتحت أمام عقلنة الفعل. فإن مسار التعلّم قد تمّ تمثّله على صعيد التطوّر بوصفه عبارة عن وضع طاقةِ تعلّم معينة موضع التنفيذ. وهذا المسار بدوره يجب أن يكون من الممكن تفسيرُه سببيًا بالرجوع إلى بنى وأحداث. أما المشكل المنهجي الصعب، نعني كيف يمكن مفهوميًا أن ندرك التأثير المتبادل بين البنى والأحداث، والدافع على الأحداث المولّدة للمشاكل، والتحدّي المتمثّل في الإمكانات التي تبقى مفتوحة على الصعيد البنيوي، فهو مشكل أنا أتركه جانبًا[39].

وإذا ما اتّبع المرء هذه التوجّهات الافتراضية استطاع أن يعيد بناء هيكل مقاربة التفسير التي وضعها فيبر، إذ ينبغي أن يكون ممكنًا، في ما يخصّ المركّبات المؤسّساتية التي تميز مستوى التطوّر الحديث، أن نتبين أنها (1) مركّبات وظيفية

---

(37) «التجسيد» وليس «المماثلة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 345). وهو أمر يتكرر لاحقًا. (المترجم)

(38) ولكن هناك تلميح آخر إلى معنى «المنبّه لضربات القلب» أو المحفّز لها. (المترجم)

(39) يراجع بهذا الصدد: W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 256 ff.

من أجل حلّ مشاكل المنظومات التي ظلّت إلى حدّ الآن غير قابلة للحلّ، وأنها (2) تجسّد بنى وعيٍ أخلاقية من مستوى أعلى. وبذلك يكمن التفسير السببي في أننا (3) نبرهن بالاعتماد على صور العالم المعقلَنة عن طاقة عرفانية من جنسها، و(4) أن نشير إلى الشروط التي تحتها يمكن أوّلًا اختبار التجسيدات المؤسّساتية لبنى الوعي الموسومة ثقافيًا ثمّ تحقيق استقرارها وأخيرًا (5) أن نتعرف إلى مراحل سيرورة التعلّم ذاته بالاعتماد على المسارات التاريخية. وبالنسبة إلى التفسير السببي ينبغي بذلك أن يتمّ تركيب التفسيرات الوظيفية مع التفسيرات البنيوية. ولا أستطيع هنا أن أملأ نموذج التفسير هذا وإن في شكل بياني، لكنني أودّ أن أشير إلى الطريقة التي بها يمكن أن يتمّ «احتلال» النموذج بواسطة وجهات نظر تحتها كان فيبر قد بحث في النزعة العقلانية الغربية.

بصدد (1) سوف تكون مهمّة تحليل ذي نزعة وظيفية أن يشير إلى **مشاكل المنظومة** التي يطرحها المجتمع الإقطاعي في العصور الوسطى المبكّرة[40]، تلك التي لا يمكن حلّها على أساس إنتاج زراعي منظّم بحسب القانون الإقطاعي ومصحوب بعمل يدوي حضري، وأسواق محلّية وتجارة بعيدة قائمة على استهلاك الكماليات، وذلك لأنها لا بدّ من أن تتجاوز قدرة التحكّم وملكة التعلّم في المجتمعات السياسية الطبقية، إذ إن ما يميز التطوّر الأوروبي ليس هو **نوع** هذه المشاكل المنظوماتية التي كانت قد تصارعت معها ثقافات كبرى أخرى، بمقدار ما على الأرجح أنها قد استُقبِلَت باعتبارها من جنس **تحدّيات التطوّر**. هكذا، فإن المهمّة التالية لتحليل ذي نزعة وظيفية سوف تتمثّل في أن يفسّر لماذا استطاع نمط الإنتاج الذي نشأ حول النواة المؤسّساتية **للمنشأة الرأسمالية** أن يحلّ تلك المشاكل، بمجرّد أن تطوّرت **سلطة الدولة الحديثة**، تلك التي تضمن النظام المدني القائم على القانون الخاص، وبالتالي مأسسة الوسط المالي، وعمومًا شروط الحفاظ على مسار اقتصادي غير مسيَس (entpolitisiert)، محرَّر من المعايير الأخلاقية والتوجّهات على أساس قيمة الاستعمال، وذلك بالنسبة إلى أسواق ذات حجم معين، وحتى بحجم الدولة الإقليمية[41]

---

(40) تاريخ أوروبا بين عامي 500 و1000 للميلاد. (المترجم)

(41) تكمن قوّة مقاربة التفسير الماركسية، من قبلُ كما من بعدُ، في أنه ينبغي عدم إرجاع النمط =

بصدد (2) سوف يكون من شأن **التحليل البنيوي** بعد ذلك أن يوضّح الخصائص الصورية لتوجّهات الفعل الضرورية وظيفيًا بالنسبة إلى المنشآت الرأسمالية والإدارات الحديثة. لقد بحث فيبر في البناء المعياري للفعل العقلاني بمقتضى غاية وذلك سواء تحت **الجوانب الأخلاقية للمهنة** أو **الجوانب القانونية**. أما بالنسبة إلى التجسيد التحفيزي لتوجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، التي هي دائمة وشاملة على نحو بحيث إنها تستطيع أن تشكّل دورًا مهنيًا، فإن القوّة التنسيقية (systematisierend) لوعيٍ خلقي مسدَّد بحسب مبادئ معينة، هي مطلوبة. ولهذا السبب فإن التحليل البنيوي يتوجّه بحسب «القرابة الاختيارية» (Wahlverwandschaft)[42] بين **«الأخلاق البروتستانتية»** و**«روح الرأسمالية»** المتخثّرة في الثقافة المهنية الحديثة. لقد بين فيبر من خلال بنية أخلاق القناعة القائمة على خصوصية النعمة (gnadenpartikularistisch) والمجرّدة من الطابع المؤسساتي، لماذا تستطيع هذه الأخلاق أن تنفذ إلى كل دوائر الحياة وأطوار الحياة، وأن تبني العمل المهني بناءً دراميًا بوصفه كلًّا (als ganze)[43] وفي الوقت ذاته أن تؤدّي إلى النتائج غير الأخوية الناجمة عن موضعةٍ معينة للعلاقات البيشخصية. ومن جهة أخرى، فإن ما هو مطلوب بالنسبة إلى التجسيد العقلاني بمقتضى قيمة للفعل العقلاني بمقتضى غاية في منظومة المؤسّسات هو **قانونٌ قائم على مبدأ التشريع** (Satzungsprinzip) **ومبدأ التعليل**. وهنا يتوجّه التحليل البنيوي بحسب أسس الصلاحية في القانون الحديث الذي، بحسب الفكرة، يعوّض الصلاحية التقليدية من طريق التوافق المنشود في شكل عقلاني. إن عملية وضعنة (Positivierung) القانون وتقنينه (Legalisierung) وصورنته هذه، والتي

---

= الجديد للإنتاج إلى عوامل خارجية، بل إلى الديناميكية الداخلية للمنظومة الاقتصادية. يُراجع في هذا السياق المناقشة المهمة حول مقاربات: ب. سويزي (P. Sweezy) وإ. والارشتاين (I. Wallerstein) وأ. ج. فرانك (A. G. Frank)، وذلك من طريق: R. Brenner, «The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism,» *New Left Review*, vol. 104 (1977), pp. 25 ff., and B. Fine, «On the Origins of Capitalist Development,» *New Left Review*, vol. 109 (1978), pp. 88 ff.

(42) هو مصطلح كيمياوي يصف تجاذب العناصر الكيمياوية. استعمله غوته عنوانًا لرواية له نشرها في عام 1809 وطبّقه على تجاذب وتنافر العلاقات الإنسانية بشكل قاهر. وهو مصطلح استلهمه فيبر واستعمله في أبحاثه السوسيولوجية. كما استخدمه لاحقًا فالتر بنيامين. (المترجم)

(43) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 347). (المترجم)

هي ضرورية من الناحية الوظيفية بالنسبة إلى مأسسة المال والسلطة وبالنسبة إلى تنظيم مناسب للفعل الاقتصادي والفعل الإداري، إنما تعني في الآن نفسه عملية فصلٍ صريح بين مطابقة القانون (Legalität) ومطابقة الأخلاق (Moralität). وبذلك فإن منظومة القانون في جملتها معتمدة على تعليلٍ مستقلّ هو ليس ممكنًا إلا في مفاهيم خاصة بأخلاقٍ مابعد تقليدية.

بصدد (3) عندما يتمّ التعرّف إلى المؤسّسات التي تميز الانتقال إلى المجتمعات الحديثة بوصفه سيرورةَ تعلّم تطوّرية، فإنه ينبغي عندئذ أن تتمّ الإبانة عن أن بنى العقلانية المتجسّدة فيها كانت **متاحة باعتبارها بنًى لصور العالم**. وفي الواقع، فإن فيبر في دراساته المقارنة عن الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية أراد أن يبين أن عقلنة صور العالم أدّت على خطّ التقاليد اليهودية – المسيحية، وعلى هذا المسلك الغربي للتطوّر فحسب، إلى فهم غير مركزي للعالم وإلى تمايز دوائر قيم ثقافية ذات منطق خاص بها، وبالتالي أيضًا إلى تمثّلات قانونية وتمثّلات أخلاقية مابعد تقليدية. إن ذلك **شرط ضروري** بالنسبة إلى أي «تداخل بين الإتيقا والقانون»، في مجراه يتمّ تغيير الأنظمة الدنيوية للمجتمع.

بصدد (4) إن **التفسير السببي** للانتقال إلى الحداثة هو بلا ريب لا يمكن أن ينجح إلا متى ما تمّ العثور أيضًا على تلك الشروط التي تكون **كافية** من أجل استخدام الطاقة العرفانية المتوفرة، مهما كانت انتقائية، إزاء التجديدات المؤسّساتية **المميزة**. وهذه تشير، كما تمّ ارتسامُ ذلك تحت 1)، إلى شكل جديد من الإدماج الاجتماعي، هي تجعل ممكنًا مستوىً جديدًا من التمايز داخل المنظومة وتسمح بتوسيع القدرة على التحكّم خارج حدود مجتمع طبقي متناضد، ومؤلَّف سياسيًا. وفي هذا السياق تنتمي عوامل ناقشها فيبر بالتفصيل واستأنفها بارسونز أيضًا (من قبيل الموقع الخاص للمدينة التجارية في العصر الوسيط والحقوق السياسية لمواطني المدن، والتنظيم الصارم للكنيسة الكاثوليكية الرسمية، والدور النموذجي للقانون الكنسي (kanonisches Recht)، والتنافس بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية (weltliche Macht)، ونزع المركزية عن القوى الحاكمة داخل مجتمع شبه متجانس ثقافيًا ...إلخ). وثمّة عوامل أخرى ينبغي أن تفسّر لماذا بإمكان المركّبات المؤسّساتية أن تنفذ وأن تستقرّ. إنه مع توسيع الدولة

الإقليمية وتعزيز اقتصاد السوق فحسب، إنما يدخل المجتمع الرأسمالي في طور إعادة الإنتاج المكتفية بذاتها، المحكومة بآليات دفع خاصة بها. وإنه مع تهيئة سيادة شرعية (legal) من أجل نظام قانوني ونظام دستوري مدني فحسب، إنما يتمّ إرساء علاقة تكامل وظيفي واستقرار متبادل بين الاقتصاد الرأسمالي والدولة غير المنتجة.

بصدد (5) لو أن خطاطة التفسير قد تمّت بلورتها إلى حدّ بحيث إنه يمكننا أن نرتّب الحدوث التاريخي تحت هذه الزوايا النظرية، فإنه سوف يبقى بمنزلة مهمّة كبرى أن نقوم بوصف تطوّر مسار التعلّم في مفردات الحركات الاجتماعية والاضطرابات السياسية. لقد ركّز ماكس فيبر جهده تقريبًا في شكل حصري على فترة الإصلاح وعلى بعض الحركات الطائفية الناجمة عنها، وترك جانبًا الثورات المدنية والحركات الجماهيرية في القرن التاسع عشر. وهو بلا ريب اقتفى أثرًا مهمًّا نحو مأسسة بنى وعي جديدة، مابعد تقليدية. وهذا المسار انبعث مع تغيير المواقف في أخلاق المهنة وبلغ ذروته في المأسسة القانونية – الصورية لتجارة السوق والسيادة السياسية واستمرّ في توسّع إمبراطوري لميادين الفعل المنظَّمة صوريًا (وللتأثيرات الجانبية للبيروقراطية). وهذا الأثر هو مهمٌّ نظرًا إلى أنه يعتري تشكّل المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط **من زاوية نظر عالم الحياة.** ومن مواقف أخلاق المهنة استقرأ فيبر أن تطوّر مسار التعلّم يبتدئ مع عقلنة معينة لعالم الحياة، تمسّ، في بادئ الأمر، الثقافة وبنية الشخصية ثمّ في وقت لاحق فحسب تعتري الأنظمة المؤسساتية.

لقد استند فيبر إلى موادّ تاريخية نتج منها أن ترسيخ الوسط المالي في عالم الحياة هو مسارٌ **انبعث** مع ترسيخ تحفيزي معين لتوجّهات الفعل العقلانية في صلب الطبقات الحاملة للرأسمالية المبكّرة، وقد كانت محمولة أوّل الأمر من توجّهات الفعل **الأخلاقية**، وذلك قبل أن تتمكّن من اتّخاذ هيئة **مؤسّساتية في شكل قانوني**. ويقود الدرب من أخلاق المهنة البروتستانتية إلى نظام القانون الخاص المدني. إن المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، التي تعدّل التبادل في الداخل (بين المنشآت الرأسمالية) وفي الخارج (من قبيل المبادلة مع الاقتصاد المنزلي المرتبط بالأجر والدولة المرتبطة بالضرائب) عبر الوسط المالي، هي حقًّا لم

تنشأ من الأمر السامي (das Fiat)[44] الصادر عن مشرّع ما يكون قد وضع وسيلة تنظيمية قانونية بهدف إرساء نمط جديد من الإنتاج. وإن نشأة الدول ذات الحكم المطلق، حيث يمكن التشجيع على إرساء نمط جديد من الإنتاج بطريقة مركنتيلية (merkantilistisch)[45]، هي ذاتها جزء من مسار التراكم الأصلي هذا، الذي صار ممكنًا في أوّل الأمر بفضل الفعل العقلاني بمقتضى غاية لدى بعض المقاولين الرأسماليين الأوائل، والذي جعل بعد ذلك من الفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية الخاص بموظّفين مختصّين ودارسين للحقوق، أمرًا لا يقلّ ضرورة عن التدريب القمعي للطبقات المنبتّة والمفقّرة على أشكال الحياة البروليتارية وعلى انضباط العمل الرأسمالي. وفي أي حال، فإن مأسسة تبادل اقتصادي معدَّل بواسطة الأسواق هي لا تشكّل إلا عملية إتمام هذا التطوّر فحسب. فإنما وحدها المأسسة القانونية للوسط المالي في نطاق أنظمة القانون المدني الخاص في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر هي التي جعلت المنظومة الاقتصادية مستقلّة عن الحوافز المولّدة من خارج والخاصة وغير المحتملة للمجموعات الجزئية. وحالما تمّ توطيد الاقتصاد الرأسمالي، بوصفه منظومة فرعية محكومة بوسائط، لم يعد يحتاج إلى الترسيخ الإتيقي، نعني العقلاني بمقتضى قيمة، لتوجّهات الفعل العقلانية. وأمر كهذا يعبّر عن نفسه عبر استقلال المنشآت والمنظّمات عن حوافز الفعل لدى أعضائها.

إن درب العقلنة الذي أشار إليه فيبر، يمكن إذًا أن يتوضّح من جهة أن ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا لا يمكن أن تنفصل عن سياقات عالم الحياة، إلا بعد أن تكون البنى الرمزية لعالم الحياة ذاته قد تمايزت تمايزًا كافيًا. وإن قوْنَنة (Verrechtlichung)[46] العلاقات الاجتماعية تتطلّب درجة عليا من تعميم القيم، وتحريرًا واسعًا للفعل الاجتماعي من السياقات المعيارية، كما يتطلّب تقسيم

---

(44) بالمعنى الأصلي هو أمر التكوين في معنى «ليكن نورٌ فكان نور» (سفر التكوين، الأصحاح 1: 3 – 14). (المترجم)

(45) بطريقة تجارية بحتة. المركنتيلية مذهب تجاري ساد في أوروبا من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. يعتمد أساسًا اقتصاديًا له الذهب والنزعة الحمائية وإنشاء الشركات الكبرى. (المترجم)

(46) إضفاء الطابع القانوني. (المترجم)

الأعراف الاجتماعية (Sittlichkeit)[47] العينية إلى واجبات أخلاقية (Moralität)[48] وواجبات قانونية (Legalität). إن عالم الحياة ينبغي أن يكون معقلَنًا إلى حدّ بحيث إن ميادين الفعل المحيَد أخلاقيًا (sittlich) يمكن أن يتمّ تعديلها في شكل مشروع (legitim) من خلال الاستعانة بالإجراء الصوري لوضع المعايير وتعليل المعايير. وينبغي أن يكون التراث الثقافي مذوَّبًا (verflüssigt)[49] إلى حدّ بحيث إن الأنظمة المشروعة يمكن أن تستغني عن الأسس الدغمائية التي حدّدتها التقاليد. وينبغي أن يكون بإمكان الأشخاص، داخل المجال العرضي لميادين الفعل الخاضعة لمعايير مجردة وعامة، أن يفعلوا على نحو مستقلّ إلى حدّ بحيث إنهم يستطيعون، من دون وضع الهوية الخاصة بهم موضع الخطر، الانتقال من السياقات المعرَّفة خلقيًا التي من شأن الفعل الموجّه نحو التفاهم، إلى ميادين الفعل المنظَّمة قانونيًا[50].

## (3) استعمار عالم الحياة: استئناف تشخيص فيبر العصر الحديث

عندما أدخلنا نظرية فيبر بهذه الطريقة في صلب أنموذج التفسير الخاص بنا، ظهرت أيضًا مفارقة العقلنة الاجتماعية، والتي تمّ استقراؤها في ظواهر البرَقرَطة، تحت ضوء مغاير، فإن فقدان الحرية الذي كان فيبر قد عزاه إلى البرَقرَطة، نحن الآن لم نعد نستطيع أن نفسّره بواسطة انقلاب من عقلانية غائية معلَّلة في شكل عقلاني بمقتضى قيمة إلى عقلانية غائية منبتّة الجذور إتيقيًا

(47) «الحياة الأخلاقية» لشعب ما، «النظام الأخلاقي»، القيم العميقة، الحياة المدنية (أرسطو)، وربما أيضًا «العمران البشري»، «الاجتماع الإنساني» كما لدى ابن خلدون. يجمع هذا المصطلح الهيغلي العسير على الترجمة إلى أي لغة، بين معنى «الأعراف» السائدة لدى شعب ما بوصفها «روحه» وبين معنى «الحياة في المدينة» بالمعنى اليوناني. وهو عنوان وضعه هيغل للقسم الثالث من كتابه **مبادئ فلسفة القانون**، ويضمّ لحظات «العائلة» و«المجتمع المدني» و«الدولة»، وبذلك هو لا يتعلق بالوعي الخلقي الذي قصده كانط. (المترجم)

(48) الوعي الخلقي بالمعنى الكانطي. أي توجيه إرادة الفعل نحو ما يجب أن يكون. (المترجم)

(49) بالمعنى الحرفي «مُسال» و«مُميَع» و«مذوَّب»: أي أُزيل عنه الجمود والتجمّد وصار ذا سيولة، أي قابلًا للتغير والنشاط والتجدّد. ومن ثمّ صار قادرًا على التخلّي عن تحفّظه وتكلّسه وتشدّده. (المترجم)

(50) يراجع: St. Seidman and M. Gruber, «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber,» *British Journal of Sociology*, vol. 28 (1977), pp. 498 ff.

(ethisch)[51]. لم يعد يمكن الظواهر ذات الصلة أن تنبثق في نموذجنا عمومًا من وصف توجّهات فعلٍ معقلَنة بدرجة عالية، إذ هي تسوغ الآن باعتبارها **مفاعيل نوع من فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة.** لم تعد توجد علاقة مفارقة بين أنماط مختلفة من توجّه الفعل، بل بين المبادئ المختلفة للتنشئة الاجتماعية. إن عقلنة عالم الحياة قد مكّنت من استقطاب حوّل (Umpolung)[52] الإدماج الاجتماعي إلى وسائط تحكّم مستقلّة عن اللغة، وبالتالي من تحقيق انفصال بين ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا، هي الآن تؤثّر بوصفها واقعًا مُمَوْضَعًا في سياقات الفعل التواصليّ، وترفع ضروراتها الخاصة في وجه عالم الحياة. إلا أنه لا يجوز عندئذ أيضًا أن يتمّ فهم تحييد مواقف الأخلاق المهنية على أنه بذاته علامة على الأمراض الاجتماعية. فإن البَرَقَرَطة التي تظهر عندما يتمّ تعويض الإتيقا بالقانون، هي في بادئ الأمر ليست سوى علامة على أن مأسسةَ وسط تحكّم معين قد بلغت خاتمتها.

تكمن ميزة هذا التأويل في كونه يجعل فرضية العلمنة المثيرة للتساؤل والتي بها كان من المفروض أن يُفسَّر تأكّل المواقف القائمة على الأخلاق المهنية، فرضيةً زائدة عن الحاجة. كذلك فإن ضوءًا آخر وقع على الملامح غير العقلانية للأخلاق البروتستانتية، والتي سوف تبقى بالضرورة غير مفهومة طالما أنه لا يمكن أن تُفهَم هذه الملامح إلا بوصفها شروطًا ضرورية من أجل الترسيخ التحفيزي للفعل العقلاني بمقتضى غاية. ولكن إذا ما كان ينبغي أن تسوغ البَرَقَرَطة منذ أوّل الأمر بوصفها مكوّنًا عاديًا في مسار التحديث، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن أن تتحدّد النوعيات المَرضية التي تتّصل بها أطروحة فيبر عن فقدان الحرية. ومن أجل ارتسام العتبة التي عندها تنقلب **عملية وَسْطَنة** (Mediatisierung)[53] **عالم الحياة إلى عملية استعمار** (Kolonialisierung) **له،** على الأقلّ على مستوى التحليل، أودّ بادئ الأمر أن أدقّق علاقات التبادل القائمة في المجتمعات الحديثة ما بين المنظومة وعالم الحياة.

---

(51) كلمة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 318). (المترجم)

(52) انقلاب قطبي. (المترجم)

(53) إخضاع عالم الحياة لوسائط التحكّم. (المترجم)

## (أ) علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة في المجتمعات الحديثة

كنّا قد تصوّرنا الرأسمالية وجهاز الدولة الحديثة بوصفهما منظومتين فرعيتين، كانتَا قد تمايزتَا عن منظومة المؤسّسات، وبالتالي عن المكوّنات الاجتماعية لعالم الحياة، عبر وسائط المال والسلطة. وتجاه هذا الأمر تصرّف عالمُ الحياة بطريقة مميزة. ففي المجتمع البرجوازي (bürgerliche Gesellschaft)[54] تكوّنت ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا، في مقابل ميادين الفعل المدمَجة منظوماتيًا في الاقتصاد والدولة، بوصفها تؤلّف دائرة الحياة الخاصة (Privatsphäre) والحياة العمومية (Öffentlichkeit)[55] اللّتيْن ترتبطان إحداهما بالأخرى على نحو تكاملي. فأما النواة المؤسّساتية لدائرة الحياة الخاصة فتكوّنها العائلة الصغيرة، التي تمّ إعفاؤها من الوظائف الإنتاجية، وتخصيصها لمهمات التنشئة الاجتماعية، عائلة صغيرة تُعرَّف من منظور منظومة الاقتصاد باعتبارها البيئة المحيطة **بالتدبير المنزلي** (Haushalt)[56] **الخاص**. وأما النواة المؤسّساتية للحياة العمومية فتكوّنها شبكات التواصل المعزَّزة بواسطة المنشآت الثقافية والصحافة، وفي وقت لاحق الوسائط الجماهيرية (Massenmedien)[57]، وهي شبكات من شأنها أن تجعل من الممكن مشاركة جمهور من الخواص المحبّين للفن في إعادة إنتاج الثقافة ومشاركة جمهور من المواطنين في الإدماج الاجتماعي الذي يتمّ بتوسّط الرأي العمومي (öffentliche Meinung)[58]. وبذلك يتمّ تعريف الحياة العمومية الثقافية والسياسية من منظور منظومة الدولة باعتبارها البيئة المحيطة الوجيهة **لاكتساب الشرعنة**[59].

---

(54) العبارة تعني أيضًا «المجتمع المدني». (المترجم)

(55) لا يتعلق الأمر بمجرّد «الفضاء العمومي» أو الساحة العمومية، بل بالحياة العمومية أو العلنية أي «المفتوحة» (offen) أمام جميع فئات المجتمع والواضحة «الجلية» (offenbar) و«الصريحة» (offenherzig). (المترجم)

(56) الاقتصاد المنزلي، التجارة الأسرية ...إلخ. (المترجم)

(57) وسائل الإعلام الجماهيري. (المترجم)

(58) الرأي العام، السائد بين الناس ...إلخ. (المترجم)

(59) لقد سبق أن حلّلت البنى الاجتماعية للمجتمع البرجوازي على نحو مفصّل ضمن:

Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: 1962);

عن تاريخ مفهوميْ دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي يراجع:

= L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis* (Stuttgart: 1979),

متى ما أخذنا بوجهة نظر المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة، فإن التفاعلات مع دوائر عالم الحياة المحاذية لها في كل مرة إنما تتمّ في شكل علاقات تبادلية متحوّلة في شكل متواز. ذلك أن منظومة الاقتصاد هي تُبادل أجرًا مقابل محاصيل العمل (بوصفها عوامل إنتاج (Faktoreingabe))[60]، كما تتبادل الممتلكات والخدمات (بوصفها تصديرًا (Ausgabe) للمنتجات الخاصة) في مقابل طلبات المستهلكين. أما الإدارة العمومية فهي تتبادل أعمالًا تنظيمية في مقابل ضرائب (بوصفها عوامل إنتاج) وقرارات سياسية (بوصفها تصديرًا للمنتجات الخاصة) في مقابل ولاء الجماهير.

لا تأخذ الخطاطة المثبتة (الجدول (VIII–1)) في الاعتبار سوى التبادل بين ميادينِ فعلٍ تخضع لمبادئ الإدماج الاجتماعي المختلفة في كل مرة، وبالتالي تهمل علاقات التبادل التي تقيمها دوائرُ عالم الحياة أو المنظومات الفرعية، بعضها مع بعض في كل مرة. وفي حين أن كل منظومات الفعل بحسب بارسونز تكوّن بيئات محيطة بعضها بالنسبة إلى بعض، وتشكّل في كل مرة وسائط خاصة، وتضبط التبادل بين المنظومات عبر هذه الوسائط، فإن مفهوم المجتمع من مستويين الخاص بنا يتطلّب التفريق بين منظور المنظومات ومنظور عالم الحياة. وإن التبادل المعروض في الجدول (VIII–1) هو ناتج من منظور المنظومة الاقتصادية والإدارية الفرعية. ولأن دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي يمثّلان ميادين فعل مهيكَلة في شكل تواصلي، وليس في شكل منظوماتي، وبالتالي لم يتمّ الجمع بينها من طريق وسائط التحكّم، فإن علاقات التبادل لا يمكن تنفيذها إلا عبر وسطيْن اثنيْن. ومن منظور عالم الحياة، فإن ما يتبلور في شأن علاقات التبادل هذه هو الأدوارُ الاجتماعية للشغيل والمستهلك من جهة، وللزبون والمواطن من جهة أخرى (للتبسيط أترك جانبًا بنية الأدوار الخاصة بالمنشآت الفنية وبالفضاء العمومي الفني والأدبي).

---

= وفي شأن التاريخ الاجتماعي للفضاء العمومي: H. U. Gumbrecht, R. Reichardt and Th. Schleich (eds.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 vols. (München: 1981).

(60) تسمّى أيضًا «Inputfaktoren». (المترجم)

## الجدول (VIII-1)

## العلاقات بين المنظومة وعالم الحياة من منظور منظوماتي

| الأنظمة المؤسساتية لعالم الحياة | علاقات التبادل | المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط |
|---|---|---|
| دائرة الحياة الخاصة | 1) س' ← قوة العمل<br>م → أجر العمل<br>2) م → الممتلكات والخدمات<br>م' ← الطلب | المنظومة الاقتصادية |
| الفضاء العمومي | 1) أ) م' ← الضرائب<br>س → خدمات تنظيمية<br>2) ب) س → قرارات سياسية<br>س' ← ولاء الجماهير | المنظومة الثقافية |

س: وسط السلطة

م: الوسط المالي

تُعرَّف العلاقات في الفئتين (1) و(1أ) عبر **أدوار تابعة للتنظيم**، فإن منظومة التشغيل تضبط تبادلها مع عالم الحياة عبر الدور الذي يأخذه العضو في التنظيم، أما الإدارة المتصلة بجمهور فعبر الدور الذي يأخذه الزبون. وكلا الدورين متقوّمان في شكل قانوني بالرجوع إلى التنظيمات. إن الفاعلين الذين يضطلعون بدور العمّال أو بدور زبائن الإدارة العمومية[61]، يتخلّصون من سياقات عالم

(61) «الإدارة العمومية»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 352). (المترجم)

الحياة ويتأقلمون مع ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا. هم إما يقومون بمساهمة نوعية في التنظيم ويتمّ تعويضهم على ذلك (عادةً في شكل أجر أو راتب)، أو هم يحصلون على خدمة نوعية في التنظيم ويقدّمون مقابل ذلك تعويضًا معينًا (عادةً في شكل ضريبة).

إن نقْدَنَة (Monetarisierung)[62] قوّةِ العمل وأنشطةِ الدولة وبَرَقْرَطَتَها لا تتمّان، متى نظرنا تاريخيًا، من دون آلام، بل مقابل ثمن هو تدمير أشكال الحياة التقليدية، فإن مظاهر المقاومة ضدّ اقتلاع القرويين العامّيين والبروليتاريا الحضرية من جذورهم، والتمرّد ضدّ فرض الدولة التسلّطية، وضدّ الضرائب ولوائح الأسعار والترتيبات التجارية، وضدّ تجنيد المرتزقة ...إلخ، كلّها تحيط بطريق التحديث الرأسمالي[63]، وإن ردات الفعل المدافعة في أوّل الأمر قد تمّ استبدالها منذ القرن التاسع عشر بنضالات الحركة العمّالية المنظّمة. وبصرف النظر عن التأثيرات الجانبية المدمّرة للمسار العنيف للتراكم[64] ولتكوّن الدولة، فإن أشكال التنظيم الجديدة طوّرت بفضل النجاعة الكبيرة للمستوى العالي من الإدماج، قوّة كبيرة على الإصرار والاستمرار. إن بإمكان نمط الإنتاج الرأسمالي والسيادة البيروقراطية - الشرعية أن يؤدّيا مهمات إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة، وفي لغة بارسونز: وظائفَ التكيف وبلوغ الأهداف على نحو أفضل من المؤسّسات السابقة، الإقطاعية أو الخاصة بالدولة التعاونية (ständestaatlich)[65]. وإن هذه هي «عقلانية» التنظيم الذي له شكلُ المنشأة (betriebsförmig)[66] وله طابع المؤسسة (anstaltsmässig)[67]، تلك التي ظلّ ماكس فيبر يشير إليها بلا هوادة.

---

(62) التحويل إلى قيمة نقدية. (المترجم)

(63) Ch. Tilly, «Reflections on the History of European State-Marking,» in: Ch. Tilly (ed.) *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: 1975), pp. 3 ff., and A. Griessinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: 1981).

[ملاحظة: خطأ مطبعي: State-Marking؛ الصواب: State-Making. (المترجم)]

(64) تراكم رأس المال. (المترجم)

(65) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 321). (المترجم)

(66) المنشأة الاقتصادية. (المترجم)

(67) المؤسسة العمومية. (المترجم)

على نحو مغاير يجري الأمر مع الفئة الثانية من العلاقات التبادلية، فإن أدوار المستهلك (2) من جهة، والمشارك في مسارات الرأي العمومي (2أ) من جهة أخرى، هما في الحقيقة أمران معرَّفان أيضًا **بالرجوع إلى** ميادين فعل منظّمة صوريًا، ولكن ليس على نحو **تابع للتنظيم**. إن المستهلك يخوض علاقات تبادلية، بل إن العضو في الجمهور، بمقدار ما يمارس وظائف المواطن، هو أيضًا عضو في المنظومة السياسية، لكن أدوارهما لا يتمّ إحداثها بالطريقة ذاتها الخاصة بأدوار الشغيل والزبون، نعني بواسطة أمر (rechtliches Fiat) قانوني فحسب. إن التعييرات (Normierungen) القانونية ذات الصلة إنما لها شكل العلاقات التعاقدية أو الحقوق العمومية الذاتية، وهذه ينبغي أن يتمّ الإيفاء بها من خلال توجّهات الفعل، حيث يعبّر عن نفسه سلوك خاص في الحياة أو شكل من الحياة الثقافية والسياسية للأفراد المنشّئين اجتماعيًا، وبذلك تحيل أدوار المستهلك والمواطن على مسارات تكوين سابقة، حيث كانت قد تشكّلت أفضليات وتوجّهات قيم ومواقف ...إلخ. وتوجّهات كهذه متى ما تمّ تشكيلها في دائرة الحياة الخاصة وفي الفضاء العمومي، لا يمكن، كما هي الحال مع قوة العمل أو الضرائب، أن يتمّ «شراؤها» أو «جمعها» من التنظيمات الخاصة أو العمومية[68]. وهذا الأمر ربّما يفسّر، لماذا تتعلق المثل العليا البرجوازية في المقام الأول بهذه الأدوار. إن **استقلالية قرار الشراء** لدى المستهلكين المستقلّين **واستقلالية قرار الانتخاب** لدى المواطنين المالكين زمام أمرهم (souverän) هما بلا ريب مصادرتان فقط بالنسبة إلى الاقتصاد البرجوازي ونظرية الدولة التي من جنسه. ولكن في خضمّ هذه الافتراضات (Fiktionen) تمّ تسخير أمر مفاده أن نماذج الطلب ونماذج إضفاء المشروعية الثقافية تكشفان عن بنى ذات قوانين خاصة بها، فهي ملتصقة بسياقات عالم الحياة وليست مفتوحة أمام قبضة الاقتصاد والسياسة كما هي حال الكمّيات المجرّدة لقوة العمل أو الضرائب.

مع ذلك فإن قوّة العمل هي أيضًا ليست من عند نفسها (von Haus aus) كمّية مجرّدة. فإنه بالاستناد إلى أنموذج تحويل الأفعال الشغلية الملموسة إلى قوّة عمل مجرّدة، مستلَبة بوصفها سلعة، إنما كان ماركس قد درس حتى مسار

(68) «من التنظيمات الخاصة أو العمومية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 354). (المترجم)

التجريد الفعلي الذي يدخل في كل مكان حيث ينبغي على عالم الحياة، في خضمّ التبادل مع منظومة الفعل الاقتصادية أو الإدارية، أن **يتكيف** مع وسطٍ تحكّمٍ معين. ومثلما أن العمل الملموس ينبغي أن يتمّ تحويله إلى عمل مجرّد حتى يمكنً أن يتمّ تبادله مقابل أجر ما، كذلك ينبغي أيضًا أن يتمّ تحويل التوجّهات بمقتضى القيمة الاستعمالية إلى أفضليات في الطلب، وتحويل الآراء المفصَح عنها في شكل عمومي والتعبيرات الجماعية عن الإرادة إلى ولاء جماهيري إلى حدّ ما، حتى يمكن أن يتمّ تبادلها مقابل خيرات استهلاكية وقيادة سياسية. إن وسائط المال والسلطة لا يمكنها أن تعدّل العلاقات التبادلية بين المنظومة وعالم الحياة إلا بمقدار ما تكون منتوجات عالم الحياة قد تمّ **تجريدها، على نحو مناسب للوسط** (mediengerecht)، إلى عواملِ إنتاجٍ بالنسبة إلى المنظومة الفرعية ذات الصلة، التي لا تستطيع أن تكون في علاقة مع البيئات المحيطة بها إلا عبر الوسط الذي يخصّها.

سوف نرى أن مسارًا مشابهًا من التجريد وقع أيضًا في علاقة الزبائن مع إدارات الدولة الاجتماعية، بل إن هذه هي الحالة النموذجية بالنسبة إلى استعمار عالم الحياة الذي هو بمنزلة أساس تقوم عليه ظواهر التشيؤ في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة. وهذه الحالة تطرأ عندما لم يعد يمكن التعويض عن تدمير أشكال الحياة التقليدية من خلال ملء أكثر فعالية لوظائف المجتمع بأكمله. إنه بمقدار ما تنسلخ مكوّنات سيرة الحياة الخاصة، وينسلخ شكل سياسي – ثقافي من الحياة عن البنى الرمزية لعالم الحياة فحسب، وذلك عبر إعادة التعريف النقدي للأهداف والعلاقات والخدمات، لأمكنة الحياة وأزمنة الحياة، كما عبر بَرَقْرَطة القرارات والواجبات والحقوق، والمسؤوليات والتبعيات، إنما تصبح التقييدات الوظيفية لوسائط المال والسلطة لافتة. وكنّا قد وضّحنا بالاعتماد على نظرية الوسائط لدى بارسونز، أن ميادين الفعل التي تملأ الوظائف الاقتصادية والسياسية هي وحدها التي يمكن أن يتمّ تهيئتها بحسب وسائط التحكّم. فإن هذه الوسائط تتعطّل في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهي لا تستطيع أن تعوّض في هذه الوظائف آلية التفاهم التي تنسّق الفعل. وعلى خلاف إعادة الإنتاج **المادّي** لعالم الحياة، فإن إعادة إنتاجه الرمزي لا يمكن، من دون مفاعيل مرضية جانبية، أن يتمّ استقطابها على أسس الإدماج المنظوماتي.

يظهر أن النَّقدَنَة والبَرَقرَطة تتجاوزان حدود الحالة السوية (Normalität)[69] بمجرّد أن تستخدمَا المواردَ المتأتية من عالم الحياة والمهيكَلة بحسب قانونها الخاص، استخدامًا أداتيًا (instrumentalisieren). لقد لاحظ ماكس فيبر، قبل كل شيء، العوائق التي تنجم عن أن سيرة الحياة الخاصة تتهيأ بحسب علاقة عمل منظَّمة أو أن شكل الحياة يتهيأ بحسب التعليمات النافذة لسلطة (Obrigkeit) منظَّمة بصورة قانونية. لقد فهم تهيئة العضوية التنظيمية للشغيل والتبعية التنظيمية للزبون باعتبارها أخطارًا محدقة بالحرية الفردية، وسحبًا محتملًا للحرية.

## (ب) الأسلوب الموحّد للسلوك في الحياة والتجفيف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي

يمكن أيضًا، في الإطار النظري نفسه، أن نفسّر ظواهر فقدان المعنى التي كانت قد جلبت انتباه فيبر الناقد لعصره: ألا وهي الأساليب الأُحادية لسيرة الحياة والجفاف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي. وفي حالة ما إذا بلغت المقتضيات الوظيفية لميادين الفعل المنظَّمة جدًّا إلى حدّ دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي، نعني إلى دوائر عالم الحياة التي تمّت تنشئتها الاجتماعية أوّلًا بواسطة التواصل، فإننا نستطيع على أساس تأويلها أن نتكهّن على نحو دقيق بظهور التداخلات التي لاحظها فيبر.

وبمقدار ما تكفّ أخلاق المهنة (Berufsethik)[70] البروتستانتية عن طبع خاتمها على سلوك الحياة الخاصة، فإنه يتمّ استبعاد (verdrängt)[71] سلوك الحياة المنهجي - العقلاني للطبقات البرجوازية وتعويضه بأسلوب الحياة التخصّصي - النفعاني لـ«المختص بلا روح» وبأسلوب الحياة الإستطيقي - السعادوي

(69) الوضعية العادية. (المترجم)

(70) أخلاق المهنة وليس «الأخلاق» فقط كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 356). وعلينا دومًا أن نلمح المعنى الثلاثي الذي يشير إليه فيبر: «الدعوة» و«المهنة» ولكن أيضًا «الرسالة» بالمعنى الديني أو الأخلاقي. والمترجمون حيارى، إذ عليهم أن يختاروا أحد المعاني أو لفظة واحدة تؤدي المعاني الثلاثة كما فعل المترجم الإنكليزي الذي يثبت «the calling» (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 323)، وهي من المصادفات اللغوية الرائقة. (المترجم)

(71) في معنى «الكبت» أيضًا. (المترجم)

لـ «المتمتع بلا قلب»، ومن ثمّ بطرائق حياة متكاملة ما لبثت أن صارت ناجعة لدى الجماهير أيضًا. وكلا الأسلوبين يمكن بكل وضوح أن يتمثّلا في أنماط مختلفة من الشخصية. ولكنهما يستطيعان أيضًا أن يتملّكا الشخص نفسه، ومن خلال تقطيع كهذا للشخص يفقد الفرد القدرة على أن يمنح قصّة حياته مقدارًا معينًا من الاصطفاف (Ausrichtung)[72] الموحّد.

بمقدار ما يتمّ قطع سلوك الحياة المنهجي - العقلاني عن جذوره على المستوى الخلقي (moralisch)[73]، فإن توجّهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية تحقّق استقلالَها بنفسها: إن التأقلم الذكي على مستوى الاختصاص مع الوسط (Milieu) المُمَوْضَع للتنظيمات الكبرى إنما يقترن بحساب نفعاني للمصالح الخاصة. إن سلوك الحياة لدى الإنسان المختصّ هو تحت سيطرة المواقف الأداتية على المستوى العرفاني، وذلك بإزاء نفسه وبإزاء الآخرين. وبذلك يتراجع الإلزام الأخلاقي تجاه المهنة أمام الموقف الأداتي إزاء شغلٍ يفتح حظوظ الدخل والرقي ولم يعد يفتح حظوظ الاطمئنان على الخلاص الشخصي أو تحقيق الذات في شكل علماني. ومنذ الآن صار فيبر يسمّي فكرة المهنة (Beruf) ثفلًا أو نفايةً[74]. وعلى الضدّ من ذلك، فإن أسلوب حياة إنسان المتعة هو متعين عبر المواقف الإفصاحية. وهذا النمط فحص عنه فيبر من زاوية نظر التعويض عن أشكال الكبت التي تفرضها سيرةُ حياة عقلانيةٌ. إن التلفّظ الفنّي - الخلّاق الصادر عن ذاتية سريعة الإثارة والتفاني في التجارب الإستطيقية وزيادة القدرات على التجارب الحية (Erlebnisfähigkeiten) الجنسية والشبقية، إنما تتحوّل إلى مركز لطريقة ما في الحياة، تعِدُ بـ «الخلاص داخل العالم»: من اليومي، وقبل كل شيء أيضًا من الضغط المتزايد للنزعة العقلانية النظرية والعملية»[75].

---

(72) في معنى تنظيم المرء حياته على شكل واحد: أن يبني تاريخ حياته على أساس سردية واحدة. (المترجم)

(73) لفظة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Ibid., p. 323). (المترجم)

(74) Weber, *Wirtschaft*, p. 314.

[باللاتيني في النص: caput mortuum. بالمعنى الحرفي «رأس ميت»، وهو في الأصل عنصر كيمياوي هو الراسب أو الباقي الأخير الذي لا يمكن أن يُستخرَج منه أي شيء ذو فائدة، وبالمعنى المجازي هو البقية الباقية من شيء أو جهد أو عمل ما. (المترجم)]

(75) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, p. 555.

ما يخشاه فيبر هو أن يتمّ في شكل مطّرد إضعاف دائرة الحياة الخاصة من حيث قوّة التوجّه التي من شأنها. فإن الأسلوب الأُحادي في سيرة الحياة، أكان أداتيًا أو إفصاحيًا، أو جامعًا بينهما، هو لا يمنح القوّة الداخلية التي تستطيع أن تعوّض الوحدة البيذاتية لعالمِ حياةٍ تحميه التقاليد، بالوحدة التي من شأن سيرة الحياة الخاصة، المولّدة ذاتيًا والموجّهة أخلاقيًا والمستلهمة من القناعات.

إن **مشاكل التوجيه** إنما تقابلها في الفضاء العمومي **مشاكل الشرعنة** (Legitimation)، لأن كل هيمنة بيروقراطية - قانونية (bürokratisch-legal)[76] إنما تتسبّب، كما يعتقد فيبر، في خسارة في الشرعنة (Legitimation) هي على المستوى الموضوعي لا بدّ منها، ولكن على المستوى الذاتي يصعب تحمّلها. وإذا بالفعل السياسي يُختَزل في الصراع حول السلطة الشرعية وحول ممارستها. وقد لاحظ فيبر «الإقصاء التام لكل عنصر أخلاقي من الاستدلال السياسي»[77]. إن شرعية (Legitimität)[78] السلطة التي تحتكرها الدولة الحديثة، إنما تتمثّل في قانونية (Legalität)[79] القرارات وفي المحافظة على الإجراءات المطابقة للقانون (Rechtsförmig)، بحيث إن الصبغة القانونية هي في آخر المطاف ترتكز على سلطة الذين بإمكانهم أن يعرّفوا ما يسوغ بوصفه إجراءً مطابقًا للقانون.

لا يستخرج فيبر هذه النتائج لنفسه باعتباره عالمًا اجتماعيًا فحسب، بل يوحي على الأرجح بأنها تعين أيضًا مقدّمات الفعل لدى المواطنين الذين يتقاسمون مسار الشرعنة. وفي عيون هؤلاء، فإن نظامًا سياسيًا غير قادر على التبرير (rechtfertigung) المعياري، مثله مثل صراع حول السلطة السياسية، ولا يزال لا يندلع إلا باسم قوى إيمانية ذاتية، إنما ينبغي أن يظلّ مدينًا (schuldig bleiben)[80] لهم بالشرعنة. إن منظومة سياسية لم تعد القوّة الملزِمة للصور الدينية - الميتافيزيقية عن العالم تحت تصرّفها، هي مهدّدة بسحب الشرعنة منها. وما يخشاه فيبر قبل كل شيء

(76) في معنى ما هو مطابق للقوانين بمجرّدها. (المترجم)

(77) Ibid., p. 548.

(78) شرعية لا تجد أساسها في ما هو «قانوني» فحسب، بل في مصدر سلطة من نوع آخر. (المترجم)

(79) الصبغة القانونية. (المترجم)

(80) مدين للمحكومين بالمشروعية، في معنى أنه مذنب في حقّهم، وأنه ملزم باكتساب المشروعية حتى يحكمهم. (المترجم)

هو التعجيز بواسطة انتظارات شرعنة مزيفة، ليس من الممكن الإيفاء بها، من قبيل الاحتياجات غير المشبَعة إلى عدالة مادّية من طرف الذين لا يمكنهم الرضا بـ «الأمر الواقع الأساسي» القاضي بأن «قدرنا هو أن نعيش في عصر غريب عن الله (gottfremd)[81] وخال من الأنبياء»[82]، ومن طرف الذين يتوقون إلى بدائل وأنبياء زائفين. يشكّ فيبر في أن تكون العدمية البطولية التي قد تبدو وحدها مناسبة لنمط الشرعنة الخاص بنوع السيطرة القائم على الريبة من القيم، شيئًا يمكن أن يتمّ تنشئته اجتماعيًا في شكل ناجع على نطاق واسع. ولا سيما أن «مع انبعاث المشاكل الطبقية الحديثة» قد تعزّزت في ميدان العمالة، بدعم من أيديولوجيي اليمين، تلك «الموضوعات العامة التي تضعف النزعة الصورية في القانون». إن الهيمنة التي لها صبغة قانونية، ترتكز على نزعة صورية ضعيفة الشرعنة ويصعب تحمّلها على المستوى الذاتي، وهي نزعة تُهين «غرائز الطبقات غير المحظوظة التي تطالب بالعدالة المادية»[83].

لقد أراد فيبر أن يُرجع سواء مشاكل التوجيه في الحياة الخاصة أم مشاكل الشرعنة السياسية أيضًا إلى انهيار العقل الجوهري، وإلى «فقدان المعنى». لكننا رأينا أنه لم يفلح في أن يفسّر الاستقطاب بين طالب التخصّص وطالب المتعة باعتباره ظاهرة ناجمة عن التصارع بين دوائر القيم التي تملك قوانينها الخاصة (eigengesetzlich)، أو أن يُدرج في شكل متّسق مظاهر الضعف في الشرعنة على الهيمنة القانونية المتآكلة بسبب النزعة الوضعية، وذلك في إطار نموذج العقلنة الخاص بالمجتمعات الحديثة. كذلك، فإن كلتا هاتين الصعوبتين إنما تضمحلّان إذا ما نحن وضعنا الظواهر الموصوفة في نطاق نقد العصر في ارتباط مع التصوّر الذي راجعناه عن أطروحة البَرَقرَطة، وأرجعناها إلى ضرب من استعمار عالم الحياة بواسطة مقتضيات المنظومة، تلك التي تطرد العناصر الخلقية - العملية خارج ميادين سيرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي السياسي. لا عدم تصالح

---

(81) «غريب عن الله» وليس «بلا إله» (godless) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 324). وليس «فارغًا» من الله كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 357). (المترجم)

(82) M. Weber, *Gesammelte Politischen Schriften*, Ed. by J. Winkelmann (Tübingen: 1958), p. 610.

(83) Weber, *Wirtschaft*, p. 654.

دوائر القيم الثقافية ولا تصادم أنظمة الحياة المعقلَنة في ضوئها هما سبب أساليب الحياة الأُحادية أو حاجات الشرعنة غير المستجاب لها، بل نقدَنة الممارسة اليومية وبَرَقرَطتها، أكان ذلك في ميادين الحياة الخاصة أم العمومية. وعندئذ، فإن ملاحظات فيبر الناقدة للعصر إنما تظهر تحت ضوء مغاير.

بمقدار ما تُخضع المنظومةُ الاقتصادية شكلَ الحياة الخاص بالتدبير المنزلي وسيرةَ الحياة الخاصة بالمستهلكين والشغالين، فإن النزعة الاستهلاكية والفرادنية المتملّكة وموضوعات الأداء والتنافس تكتسب قوّة ضاربة. إن الممارسة التواصلية اليومية هي معقلَنة في شكل أُحادي، وذلك لمصلحة أسلوب تخصّصي - نفعاني في الحياة، وهذا الانقلاب الناجم عن الوسائط إلى توجّهاتِ فعلٍ عقلانية بمقتضى غاية يستدعي ردّةَ فعلٍ نزعةٍ سعادوية متخفّفة من هذا الضغطً المتأتي من العقلانية. وكما أن دائرة الحياة الخاصة قد تمّ تقويضها وتجريفها من طرف المنظومة الاقتصادية، كذلك قُوّض الفضاء العمومي وجُرّف من طرف المنظومة الإدارية. إن التسلّط البيروقراطي وتجفيف المسارات التلقائية لتكوّن الرأي والإرادة وسّعا المجال، من جهة أولى، من أجل تعبئة مخطّطٍ لها لولاء الجماهير، ومن جهة أخرى سهّلا فكَّ الارتباط بين القرارات السياسية والموارد التي تساعد على الشرعنة المتأتية من سياقات الحياة العينية، المكوّنة للهوية. وبمقدار ما تفرض هذه النزعات نفسها تنشأ الصورةُ المنمّقة (stilisiert) من طرف فيبر عن هيمنة ذات صبغة قانونية، تعيد تعريف المسائل العملية على أنها مسائل تقنية، وتصدّ التطلّعات نحو عدالة مادية بواسطة إحالة وضعانية على الشرعنة (Legitimation) بواسطة الإجراءات.

لكن إذا نحن لم نُرجع مشاكل التوجيه ومشاكل الشرعنة إلى تدمير الشروط العرفانية التي تحتها يمكن المبادئ الدينية والميتافيزيقية أن تنشر قوّة مؤسِّسة للمعنى (sinnstiftend)، وإذا نحن بدلًا من ذلك فسّرناها بتفكّك سياقات الحياة المدمَجة اجتماعيًا ومساواتِها بميادين الفعل المنظَّمة صوريًا الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي وجهاز الدولة البيروقراطي، فأي مكانة لا تزال محفوظة عندئذ بالنسبة إلى أطروحة فيبر عن فقدان المعنى؟ فبسبب الاستخدام الأداتي (Instrumantalisierung)[84]

---

(84) الأَدْوَنَةُ. (المترجم)

لعالم الحياة تحت الإكراهات المنظوماتية تعاني الممارسة التواصلية اليومية من اصطفاف (Ausrichtung) وراء توجّهات الفعل العرفانية - الأداتية وتنزع نحو تكوين ردود فعل من جنسها. لكن هذه العقلنة أو التشيئة الأُحادية للممارسة اليومية التي هي مصوّبة منذ أوّل أمرها نحو تعاون معين للعنصر العرفاني مع العنصر الخلقي - العملي والعنصر الجمالي - الإفصاحي، هي أمر لا يجوز لنا أن نخلطه مع ظاهرة **أخرى** - هي الظهور التكميلي لضرب من التفقير الثقافي الذي يهدّد عالمَ حياةٍ هو في جوهره التقليدي قد تمّ الحطّ من قيمته. وهو ما يمكن أن نطبّق عليه أطروحة فقدان المعنى في صورة منقّحة.

## (ج) ماركس ضدّ فيبر: ديناميكية التطوّر مقابل منطق التطوّر

ميز ماكس فيبر الحداثة الثقافية بكون العقل الجوهري، المعبَّر عنه في الصور الدينية والميتافيزيقية عن العالم، قد تفكّك إلى لحظات لم يعد يتمّ الإبقاء عليها مجتمعة إلا صوريًا، وذلك من خلال شكل التعليل الحجاجي. وبما أن المشاكل الموروثة هي الآن منقسمة تحت وجهات النظر المخصوصة للحقيقة والسداد المعياري والأصالة أو الجمال، ويمكن أن تتمّ معالجتها في كل مرة بوصفها مسائل المعرفة والعدالة والذوق، فإن الأمر يقودنا إلى إقامة تمايز بين دوائر القيم الخاصة بالاقتصاد والأخلاق والفن. وفي منظومات الفعل الثقافي ذات الصلة تتمّ مأسسةُ الخطابات العلمية والأبحاث الخاصة بنظرية الأخلاق ونظرية القانون والإنتاج الفني والنقد الفني (Kunstproduktion und Kunstkritik)[85] باعتبارها أمورًا من شأن المختصين. وإن الاشتغال المحترف على التقاليد الثقافية تحت جانب مجرّد **واحد** من الصلاحية في كل مرة إنما يمكن أن يبرز نوع القوانين الخاصة (Eigengesetzlichkeit)[86] التي تحكم المركّب العرفاني - الأداتي والمركّب الخلقي - العملي والمركّب الجمالي - الإفصاحي. ومنذ الآن يوجد أيضًا تاريخ **داخلي** للعلوم ونظرية الأخلاق ونظرية القانون والفن، وبلا ريب لن توجد تطوّرات خطّية، ولكن مع ذلك مسارات تعلّم.

---

(85) «الإنتاج الفني» و«النقد الفني» وليس «الإنتاج الثقافي» و«النقد الثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 359). (المترجم)

(86) المنطق الداخلي. (المترجم)

أما النتيجة الحاصلة عن هذه النزعة نحو الاحترافية (Professionalisierung)، فهي تعاظم المسافة الفاصلة بين ثقافات الخبراء والجمهور العريض. وما ينشأ من طريق الثقافة بفضل الاشتغال والتفكّر المتخصّص لا يصبح **بيُسر وبساطة** (ohne weiteres) في حوزة الممارسة اليومية، بل إن مع العقلنة الثقافية إنما بات عالمُ الحياة الذي هو في جوهره التراثي قد حُطّ من قيمته، يهدّد بأن يصبح عالمًا فقيرًا. وهذه الإشكالية لم يتمّ إدراكها أوّل مرة في كل حدّتها إلا في القرن الثامن عشر، وهي التي نادت بأن تصبح خطّة مشروع التنوير. كان فلاسفة القرن الثامن لا يزال يحدوهم الأمل في أن يطوّروا العلومَ المُمَوْضِعة والأسسَ الكونية للأخلاق والقانون والفنَّ المستقلّ في شكل لا يتزعزع وبحسب خصوصية (Eigensinn)[87] كل ميدان في كل مرة، ولكن **في الوقت ذاته** أيضًا، أن **يحرّروا** الطاقات العرفانية المتراكمة على هذه النحو من شكلها المستغلق على الناس (esoterisch)[88] وأن يستعملوها من أجل البراكسيس، نعني من أجل تهيئة معقولة (vernünftig) لعلاقات الحياة. وإن منوّرين من طراز كوندورسيه كان يحدوهم انتظارٌ أخّاذ بأن الفنون والعلوم لا تضطلع بمراقبة قوى الطبيعة فحسب، بل أيضًا بتأويل العالم وتأويل الذات، والتقدّم الأخلاقي والعدالة في مؤسّسات المجتمع، وحتى بسعادة الإنسان.

من هذه النزعة التفاؤلية لم يترك القرن العشرون شيئًا يُذكر. ولكن، من قبل كما من بعد، انقسمت العقول في ما بينها، وذلك سواء أكانت تتشبّث بمقاصد التنوير، مهما كانت محطّمة، أم كانت تسلِّم بأن مشروع الحداثة قد فشل، أم كانت على سبيل المثال تريد أن ترى الطاقات العرفانية، بمقدار ما لا تتدفّق في التقدّم التقني والنموّ الاقتصادي والإدارة العقلانية، محاصرةً في المناطق المغلقة في أفضل أشكالها بحيث إن ممارسةً حية تُحيل على تقاليد مصابة بالعمى يمكن أن تظلّ هناك بمنأى عن أي تأثير.

إن مسارات التفاهم التي في كنفها يتمركز عالم الحياة، إنما تحتاج إلى تراث ثقافي **بكل مداه**. وفي الممارسة التواصلية اليومية ينبغي على التأويلات العرفانية

---

(87) في معنى تشبّث كل دائرة منها بحميميتها أو أصالتها الخاصة. (المترجم)
(88) الباطني، الجوّاني ...إلخ. (المترجم)

والانتظارات الأخلاقية والإفصاحات والتقويمات أن تفرض نفسها وأن تكوّن سياقًا عقلانيًا، عبر نقل الصلاحية الذي يكون ممكنًا في نطاق الموقف الإنجازي. إلا أن هذه البنية التحتية التواصلية هي مهدّدة من طرف نزعتين متداخلتين تدعم الواحدة الأخرى: ألا وهما **التشيؤ الناجم عن المنظومة والتفقير الثقافي**.

لقد تمّت مماثلة عالم الحياة بميادينِ فعلٍ مقنّنة (verrechtlicht)[89] ومنظّمة صوريًا، وفي الوقت ذاته تمّ قطعه عن زخم تراث ثقافي لم تفتر وتيرته. هكذا اقترنت في خضمّ تشوّهات الممارسة اليومية أعراض التجمّد مع أعراض التصحّر. فاللحظة الأولى، نعني العقلنة الأُحادية للتواصل اليومي، إنما تعود إلى النزعة الاستقلالية للمنظومات الفرعية المحكومة بوسائط التي لا تتموضع (sich versachlichen)[90] ما وراء أفق عالم الحياة في شكل واقع حرّ من المعايير فحسب، بل هي تنفذ بمقتضياتها إلى الميادين التي تشكّل نواة عالم الحياة. أما اللحظة الأخرى، نعني موت التقاليد الحية، فهي تعود إلى التمايز الذي حصل بين العلم والأخلاق والفن، والذي لا يعني صيرورةَ استقلال (das Autonomwerden) القطاعات المشتغَل عليها في شكل متخصّص فحسب، بل أيضًا الانفصال عن تقاليد صارت ممّا لا يجدر بنا الإيمان به (unglaubwürdig)، لكنها لا تزال مزدهرة على أرضية التأويلية اليومية (Alltagshermeneutik) في عفوية مغلوبة على أمرها.

تكمن ميزةُ دمج ملاحظات ماكس فيبر عن تشخيص العصر في إطار التأويل الخاص بنا في أننا نستطيع على مستوى نظرية التواصل أن نشرح في أي معنى يجوز للظواهر الملاحَظة من طرفه، **بمقدار** ما تبدو ناجعة على نطاق واسع، أن تسوغ باعتبارها أمراضًا، أي باعتبارها أعراضًا عن ممارسة يومية مشوّهة. ولكننا بذلك لم نفسّر لماذا **على العموم** تظهر أمراض من هذا النوع. وإلى حدّ الآن لم نُعِد قط بناء مفارقة العقلنة الاجتماعية التي أعلنها فيبر بناءً تامًّا. وبذلك لم نفسّر بعد لماذا يتخطّى التمايزُ الحاصل داخل منظومات الفعل الاقتصادية والإدارية حدودَ مأسسة المال والسلطة[91] التي هي ضرورية وظيفيًا في المجتمعات الحديثة، لماذا

---

(89) مصوغة بشكل قانوني، خاضعة للقوانين ...إلخ. (المترجم)

(90) في معنى تجعل أو تنصّب نفسها «موضوعًا». ومن ثمّة تتشيأ. (المترجم)

(91) «المال والسلطة» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 361). (المترجم)

تنشر هذه المنظومات الفرعية **ديناميكيةً خاصة لا يمكن إيقافها** وتقوّض في شكل منظوماتي ميادين الفعل التي تعتمد على الإدماج الاجتماعي. كما أننا لم نفسّر لماذا من شأن العقلنة الثقافية ألا تحرّر المنطق الخاص (Eigengestzlichkeit)[92] بدوائر القيم الثقافية فحسب، بل في الوقت ذاته أن تبقى مغلّفة داخل ثقافات الخبراء، ولماذا تُستخدَم العلوم الحديثة من أجل التقدّم التقني والنموّ الرأسمالي والإدارة العقلانية، ولكن ليس من أجل فهم العالم وفهم الذات الخاص بمواطنين متواصلين (kommunizierend)، ولماذا على العموم تمّ إبطال مفعول (Entschärft)[93] المضامين التفجيرية للحداثة الثقافية. إن فيبر نفسه لم يلجأ في هذه السياقات إلا إلى خصوصية (Eigensinn)[94] دوائر القيم الثقافية، وهو لا يستشهد إلا بنجاعة الأشكال التنظيمية الجديدة.

بيد أن ذلك لا يفسّر، لماذا يتّبع التحديث نموذجًا انتقائيًا جدًّا يظهر أنه يقصي في الوقت ذاته أمرين اثنين: من جهة **أولى** إقامة مؤسّسات الحرية، التي من شأنها أن تحمي ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي في دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي، من الديناميكا المشيِّئة (verdinglichend) التي تسري في منظومة الفعل الاقتصادية والإدارية[95]، ومن جهة **أخرى** إعادة ربط الثقافة الحديثة مع ممارسة يومية متّكلة على تقاليد مؤسِّسة للمعنى، لكنها مفقَّرة على مستوى التمسّك بالتقاليد[96].

---

(92) القوانين الخاصة بميدان معين. (المترجم)

(93) في معنى نزع فتيل عبوّة ما، ومنه إزالة التهديد. (المترجم)

(94) علينا دومًا أن نرى التلميح إلى معنى «العناد» والتعنّت الذي يصاحب كل اعتزاز بضرب من «الخصوصية» أو «الحسّ الذاتي» الذي يدفع دائرة قيم معينة إلى «مقاومة» كل تدخّل خارجي عنها. (المترجم)

(95) هذا هو المقصد الأساسي الذي اتّخذته ح. أرندت خيطًا هاديًا لها:

H. Arendt: *The Human Condition* (New York: 1958; dtsch. München: 1959); *The Life of Mind* (New York: 1978), vol. 1, 2;

وبهذا الصدد: Jürgen Habermas, «H. Arendts Begriff der Macht,» in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main: 1981); J. T. Knauer, «Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action,» *American Political Science Review*, vol. 74 (1980), pp. 721 ff.

(96) حول هذا المقصد الأساسي لنظرية الفن لدى فالتر بنيامين، يراجع: Jürgen Habermas, «W. Benjamin-Bewußtmachende oder rettende Kritik,» in: *Philosophisch-politische*, pp. 336 ff.

ليس من قبيل المصادفة أبدًا أن بارسونز استطاع تأييد صورته المنمّقة نوعًا ما عن الحداثة بتحليلات فيبر. أجل كان فيبر على الضدّ من بارسونز حسّاسًا تجاه **الثمن** الذي يتطلّبه التحديث الرأسمالي لعالم الحياة وذلك من أجل تحقيق مستوى جديد من التمايز داخل المنظومة، ولكن أيضًا هو لم يتناول **آلية الدفع** نحو توسّع مستقلّ بنفسه (Verselbständigt) للمنظومة الاقتصادية وتكملتها من جهة الدولة. وربما يمكن هنا تفسيرًا من نوع ماركسي أن يساعدنا، ربما تستطيع الإشارة إلى هيمنة اقتصادية طبقية مرتدّة إلى الديناميكا المجهولة الخاصة بمسار استغلال منفصل عن التوجّهات بحسب القيمة الاستعمالية، أن تفسّر لماذا من شأن المقتضيات التي قرنها فيبر بعبارة «البَرَقرَطة»، أن تمتدّ إلى ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي، على نحو بحيث إن المجالات التي فُتحت مع عقلنة عالم الحياة لا يمكن أن يتمّ استثمارها من أجل تكوين الإرادة الخلقية - العملية وتقديم الذات في شكل إفصاحي والإشباع الجمالي.

### (د) أطروحات جامعة

إذا نحن تملّكنا تأمّلات فيبر عن تشخيص العصر من منظور ماركسي، فإن مفارقة العقلنة الاجتماعية سوف تأخذ صيغة أخرى. إن عقلنة عالم الحياة، من جهة أولى، تمكّن من إقامة تمايز بين المنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها وفي الوقت ذاته تفتح الأفق الطوباوي لمجتمع برجوازي، حيث تكوّن ميادينُ الفعل المنظّمة صوريًا الخاصة **بالبرجوازي**[97] (الاقتصاد وجهاز الدولة) تلك الأسسَ اللازمة من أجل عالم الحياة مابعد التقليدي **للإنسان**[98] (دائرة الحياة الخاصة) **والمواطن**[99] (الفضاء العمومي). وإن ملامح شكلٍ من الحياة حيث يتمّ إطلاق الطاقة المعقولة للفعل الموجّه نحو التفاهم، هي تتجلى منذ القرن الثامن عشر في فهم الذات (Selbstverständnis) لدى برجوازية أوروبية إنسانوية، وفي نظرياتها السياسية، وفي المثل العليا للتكوين، وفي الفن والأدب[100]. لقد تخلّت صور

(97) بالفرنسية في النص الألماني: «Bourgeois». (المترجم)

(98) بالفرنسية في النص الألماني: «Homme». (المترجم)

(99) بالفرنسية في النص الألماني: «Citoyen». (المترجم)

(100) على وجه الدقّة، إن منظّرين ذوي استلهام ماركسي مثل أدورنو وبلوخ ولوكاتش ولوفنتال وهانس ماير (Hans Mayer) هم الذين عملوا على بلورة هذا المحتوى الطوباوي في الآثار الكلاسيكية =

العالم الدينية والميتافيزيقية عن وظيفة شرعنة السيادة (Herrschaftslegitimation) وتركتها لمبادئ القانون الطبيعي، وهذه المبادئ قد برّرت الدولة الحديثة من منظور نظام اجتماعي غير عنيف، مركّز على حركة تبادل منظّمة بحسب القانون الخاص. وفي الوقت ذاته، تسلّلت المثل العليا البرجوازية إلى قلب ميدان الحياة الخاصة وحدّدت فردانيةَ علاقات الحب والصداقة، وثقافةَ الأخلاق وثقافة المشاعر داخل العلاقات العائلية المستبطَنة. ومن هذه الرؤية تستطيع الذات التي يتأسّس عليها القانون الخاص (das Privatrechtssubjekt)، والتي تنبثق من السياقات الوظيفية لإعادة الإنتاج المادي، أن تتماهى، سواء مع **الإنسان** (Mensch) الذي تشكّل وتحقّق فعليًا داخل دائرة الحياة الخاصة، أو مع **الفرد الخاص** (der Privatmann)[101] الذي يكوّن في الفضاء العمومي بمعية الآخرين **جمهورَ** المواطنين.

إن **طوباوية العقل في عصر التنوير**[102] هذه قد تمّ تكذيبها باستمرار من طرف وقائع الحياة البرجوازية، وتمّت إدانتها (überführt) باعتبارها **أيديولوجيا برجوازية**. وهذه بكل تأكيد لم تكن قط مجرّد مظهر (Schein)، بل كانت مظهرًا موضوعيًا نجم عن بنى عوالم الحياة ذاتها، المتمايزة، المحدودة من دون شكّ بطبقية معينة، ولكن المعقلَنة. وبمقدار ما تباعدت الثقافة والمجتمع والشخصية، بحسب التحليلات المتطابقة لدى ميد ودوركهايم، بعضها عن بعض، وبمقدار ما نجحت قاعدةُ الصلاحية الخاصة بالفعل الموجّه نحو التفاهم في تعويض الأسس القدسية للإدماج الاجتماعي، فإنه برزت **واجهة** (Vorschein) **من التواصل اليومي مابعد التقليدي**، أملتها بنى عالم الحياة، الترنسندنتالية، إن جاز التعبير، حدّدت الأيديولوجيا البرجوازية وتجاوزتها، وهو تواصل قائم على قدميه، ويضع حواجز أمام الديناميكا الداخلية للمنظومات الفرعية التي حققت استقلالها بذاتها، ويفجّر ثقافات الخبراء المغلقة على نفسها، وبالتالي يفلت من الأخطار المتراكمة للتشيؤ أو التخريب (Verödung).

---

= للفن والأدب البرجوازيين؛ يراجع الآن: «L. Löwenthal, «Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur, in: *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1981), vol. 2.

(101) بالمعنى الحرفي «الإنسان الخاص» أو حتى «الرجل الخاص». والمقصود هو «الشخص العادي» في حياته الخاصة. (المترجم)

(102) P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart: 1981).

لكن المفارقة هي أن عقلنة عالم الحياة إنما تفتح الطريق في الوقت ذاته أمام هذين الأمرين - نعني التشيؤ الناجم عن المنظومات من جهة، والمنظور الطوباوي الذي بسببه ظلّ التحديث الرأسمالي مقرونًا على الدوام بوصمة العار المتمثّلة في أنه قوّض أشكال الحياة التقليدية من دون أن ينقذ جوهرها التواصلي من جهة أخرى، فهو قد دمّر هذه الأشكال من الحياة، لكنه لم يغيرها على شاكلة بحيث يبقى ترابط اللحظات العرفانية - الأداتية مع اللحظات الخلقية - العملية واللحظات الإفصاحية، والذي كان موجودًا في نطاق ممارسة يومية لا تزال غير معقلَنة، محتفظًا به على مستوى أعلى من التمايز. وعلى هذه الخلفية، فإن الصور التي رسمتها أشكال الحياة التقليدية والقروية أو الحضرية - الحِرفية وحتى طريقة الحياة العامّية لدى عمّال الزراعة وعمّال الطباعة[103] الذين أُدخلوا حديثًا في مسار التراكم، لا تحتفظ فقط بالسحر الحزين للماضي الذي انقضى بلا رجعة، ولا تحتفظ ببهاء الذكرى والحنين إلى ما تمّت التضحية به في سبيل التحديث من دون تعويض يُذكر فحسب، بل إن مسارات التحديث، ومثل ظلّ يلتصق بها، كانت على الأرجح متبوعة، إن صحّ التعبير، بغريزة مستفادة من العقل، وعلى أي حال بالإحساس بأنه مع فرض قنوات (Kanalisierung) أُحادية على إمكانات التعبير وإمكانات التواصل أو تدمير هذه الإمكانات، في الحياة الخاصة أو في الفضاء العمومي، إنما تضاءلت الحظوظ في أن يتمّ من جديد ومن دون إكراه في نطاق الممارسة اليومية مابعد التقليدية، تجميعُ تلك اللحظات التي كانت قد شكّلت ذات يوم ضمن أشكال الحياة التقليدية وحدةً وإن كانت بلا ريب مشتّتة فحسب، وشكّلت ضمن التأويلات الدينية والميتافيزيقية وحدةً وإن كانت بلا ريب وهمية فحسب.

مجرّد أن نفهم مفارقة فيبر عن العقلنة الاجتماعية بهذه الطريقة نغير حجاجَه بكل تأكيد في موضعين حاسمين، إذ إن **النقد البرجوازي للثقافة** هو منذ بداياته في أواخر القرن الثامن أراد أن يُرجع أمراض الحداثة باستمرار إلى سببين اثنين: إما إلى أن صور العالم المعلمَنة قد فقدت قوة الإدماج الاجتماعي الخاصة بها، أو إلى أن المستوى العالي من تعقّد المجتمع يتجاوز قوّة الإدماج لدى الأفراد.

---

(103) E. P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie* (Frankfurt am Main; 1980), and P. Kriedte, H. Medick and J. Schimbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung* (Göttingen: 1978).

ومثل رجع الصدى، قدّم **الدفاع البرجوازي عن الثقافة** كلتا الحجّتين في شكل مرآوي، وأثبت أن نزع السحر، وكذلك الاغتراب، هما الشرطان الضروريان بنيويًا للحرية (حيث إن هذه هي على الدوام متمثِّلة فقط باعتبارها قرارا فرديًا من بين إمكانات اختيار مضمونة مؤسّساتيًا). لقد حاول ماكس فيبر أن يربط بين زوجَي الحجج والحجج المضادة، في معنى مفارقة ثاوية في صلب التطوّر الغربي ذاته. ومن خلال أطروحتَيْ فقدان المعنى وفقدان الحرية استأنف موضوعات النقد البرجوازي للثقافة، لكنه غيرها في معنى أن قدر العقل في نطاق النزعة العقلانية الغربية هو أنه يجب عليه في هذه الظواهر تحديدًا أن يفرض نفسه - وبذلك أشبع أيضًا الحاجات الدفاعية.

إن التحوير الذي أجريته على أطروحات فيبر، لا يتلاءَم مع الموقف الحجاجي في نظرية الثقافة البرجوازية، فهو يعارض الخط النقدي والدفاعي للحجاج كما يعارض الوصل بينهما على نحو لا يخلو من مفارقة (paradox). كذلك فإن التشويهات التي كان ماركس ودوركهايم وفيبر قد اهتمّوا بها وكل واحد بطريقته، يجب عدم إرجاعها إلى عقلنة عالم الحياة بعامة ولا إلى التعقّد المتزايد للمنظومة بما هي كذلك، إذ لا علمنة صور العالم ولا التمايز البنيوي للمجتمع لهما بحدّ ذاتهما تأثيرات جانبية مرضية لا مردّ لها. ولا تمايز دوائر القيم الثقافية ولا انتشارها وفقًا لقوانينها الخاصة هو الذي قاد إلى التفقير الثقافي للممارسة التواصلية اليومية، بل الانفصال النخبوي لثقافات الخبراء عن سياقات الفعل التواصلي اليومي. ليس انفكاك المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، وأشكالها التنظيمية، عن عالم الحياة هو الذي أدّى إلى عقلنة أُحادية أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية اليومية، بل إقحام أشكال من العقلانية الاقتصادية والإدارية في ميادين الفعل التي تعارض تحويلها إلى وسائط المال والسلطة فحسب، لأنها مختصّة في التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتربية، وتظلّ متوقّفة على التفاهم بوصفه آلية التنسيق بين الأفعال. فإذا نحن، فضلًا عن ذلك، انطلقنا من أن ظاهرتَيْ فقدان المعنى وفقدان الحرية كلتيْهما لا تطرآن مصادفة، بل يتمّ توليدهما بنيويًا، فإنه ينبغي علينا عندئذ أن نحاول تفسير لماذا من شأن المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط أن تنشر **ديناميكية خاصة لا يمكن إيقافها**، وتتسبّب في الوقت ذاته في استعمار عالم الحياة وتقطيعه إلى علم وأخلاق وفن.

## -2-

# ماركس وأطروحة الاستعمار الداخلي

إن العودة إلى ماركس، وبشكل أدقّ إلى تأويل ماركس الذي تمّ التحضير له عبر تلقّي فيبر في أوساط الماركسية الغربية، هو أمر مطلوب من أجل الأسباب التالية: **أوّلًا**، بإمكان ديناميكية الصراعات الطبقية أن تفسّر **الديناميكية الداخلية** الثاوية في صلب البَرَقرَطة، وبالتالي فإن كل نموّ **مفرط** في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، يستتبعه انتشار واسع لآليات التحكّم الإدارية والمالية (monetär)[1] في عالم الحياة. **ثانيًا**، إن تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا لا يولّد في المقام الأوّل مفاعيل **يمكن عزوُها تخصيصًا إلى الطبقات**، ذلك بأن الظواهر التي أرجعها ماكس فيبر إلى نزعات البَرَقرَطة، لا تميز أبدًا وضعيات طبقية معينة، بل المجتمعات الحديثة في جملتها. وكان لوكاتش قد سبق أن ربط نظرية العقلنة لدى فيبر بالاقتصاد السياسي لدى ماركس على نحو بحيث تمكن بلورة تصوّرٍ عن **التأثيرات الجانبية** (Nebenwirkungen) **وغير الخاصة بطبقة دون أخرى** الناجمة من مسارات التحديث بوصفها **آثارًا ناجمة** (Auswirkungen) عن نزاع طبقي صانع للبنى. وفي حين أنه يوجد لدى ماركس طريق مباشر يقود من تحليل شكل السلعة إلى البؤس المادي في ظلّ أشكال الحياة البروليتارية، فإن لوكاتش يستنبط من إدراج (Subsumtion) قوة العمل تحت شكل السلعة شكلًا

(1) النقدية. (المترجم)

من الموضوعية، أراد من خلاله أن يفكّ شيفرة كل «أشكال الذاتية في المجتمع البرجوازي». كان لوكاتش يرى أمام ناظريه **تشويهًا موضوعانيًا للذاتية عمومًا،** وتشيؤًا للوعي استولى على الثقافة البرجوازية والعلم البرجوازي وعلى ذهنية الطبقات البرجوازية، كما استولى على فهم الذات بطريقة اقتصادوية وإصلاحوية لدى الحركة العمّالية. ولهذا السبب، استطاع لوكاتش أن يصرّح بأن البرجوازية تتقاسم مع البروليتاريا تشيؤ كل تعبيرات الحياة، فإن الموقع الذي يفصل بين الطبقتين داخل مسار الإنتاج يفضّل العمّال بالأجر فحسب، بالنظر إلى إمكان **التعرّف إلى** سبب الاغتراب، نعني إدراج سياقات الحياة تحت شكل السلعة. وإنه في ارتباط مع نظرية الوعي الطبقي هذه تستطيع نظرية التشيؤ أن تُرجع **عقلنةً محيطة بكل شيء** إلى البنية الطبقية، تلك التي تحت شروطها تجري مسارات التحديث في المجتمعات الرأسمالية.

وعن فلسفة التاريخ هذه ذات المنزع الهيغلي تنتج، كما كنّا قد رأينا، تبعاتٌ لا يمكن تحمُّلها، وهذه التبعات هي التي جعلت هوركهايمر وأدورنو **يتخلّيان عن نظرية الوعي الطبقي،** فهذان المؤلّفان حلّا مشكل الوصل بين فيبر وماركس، ولكن مع بعض ركونٍ (Anlehnung) واضح إلى فيبر. فإذا ما كان المرء مثل فيبر يتصوّر عقلنة أنظمة الحياة بوصفها مأسسةً للفعل العقلاني بمقتضى غاية، فهو قريب من أن يعمّم تشيؤ الوعي بوصفه تعبيرًا عن العقل الأداتي، وإذا ما كان مثله يرى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غايةٍ متخثّرةً في شكل لا يُقاوَم في بيت من الفولاذ، فإنه لا توجد سوى خطوة واحدة من نظرية لوكاتش عن التشيؤ إلى نقد العقل الأداتي، بمعنى إلى رؤية عالمٍ مصوغ في شكل إدارة، ومتشيّئٍ تمامًا، حيث تنصهر العقلانيةُ الغائية والهيمنةُ انصهارًا، الواحدة مع الأخرى. كذلك، فإن هذه النظرية تمتاز بكونها تلفت النظر إلى أعراضِ تشوّهٍ منظوماتي في سياقات الحياة المهيكَلة تواصليًا، لم يعد يمكن عزوُه خصّيصًا إلى طبقة دون أخرى. أما موطن ضعفها فيكمن في أنها تُرجع تأكّل عالم الحياة إلى السحر المتأتي من عقلانية غائية تمّت شيطنتُها في شكل عقل أداتي. وبذلك سقط نقد العقل الأداتي في الخطأ ذاته الذي أصاب نظرية فيبر، وحرم نفسه فضلًا عن ذلك من ثمار مقاربته الموجَّهة مع ذلك نحو المفاعيل المنظوماتية.

يوحي مفهوم العقل الأداتي بأن عقلانية الذوات العارفة والفاعلة من شأنها أن تتوسّع نحو نظام أعلى من العقلانية الغائية. كذا تظهر عقلانية المنظومات المضبوطة ذاتيًا التي تدفعها ضروراتها إلى أن تتجاهل وعيَ أعضائها المدمجين فيها، في هيئة **عقلانية غائية شمولية** (totalisiert)[2]. هذا الخلط بين عقلانية المنظومة وعقلانية الفعل منع هوركهايمر وأدورنو، كما سبق أن منع فيبر، من أن يفصلوا فصلًا كافيًا، بين عقلنة توجّهات الفعل في إطار عالمِ حياةٍ متمايز بنيويًا من جهة، وتوسيع قدرات التحكّم في المنظومات الاجتماعيةَ المتمايزة من جهة أخرى. ولهذا السبب لا يمكنهم أن ينزّلوا التلقائيةَ التي لم يدركها العنفُ المشيِئ الآتي من العقلنة المنظوماتية إلا في موقع القوى اللاعقلانية في القوى الكاريزمية للزعماء أو في القوى الميميائية (mimetisch) للفن والحب.

إن هوركهايمر وأدورنو يجهلان العقلانية التواصلية لعالمِ حياةٍ كان لا بدّ له من أن يتطوّر في أعقاب عقلنة صور العالم، وذلك قبل أن يصبح ممكنًا تشكّلُ ميادين فعل منظّمة صوريًا عمومًا. وحدها هذه **العقلانية التواصلية** التي تنعكس في فهم الحداثة لذاتها، من شأنها أن تضفي على المقاومة ضدّ إخضاع عالم الحياة إلى الوسائط (Mediatisierung) عبر الديناميكية الخاصة للمنظومات التي استقلّت بنفسها، منطقًا داخليًا - وليس الحنق العاجز للطبيعة الثائرة فحسب. هوركهايمر وأدورنو لا يستطيعان تملّك المضمون النسقي لتشخيص العصر الذي وضعه فيبر، ولا يستطيعان أن يجعلاه قابلًا للاستثمار على منوال العلوم الاجتماعية، وذلك لأنهما:

- لا يأخذان مأخذ الجدّ أبحاث فيبر عن عقلنة صور العالم ولا خصوصية (der Eigensinn) الحداثة الثقافية، ولكن أيضًا لأنهما يتصرّفان على الجهتين بطريقة غير نقدية:

- تجاه ماركس، لكونهما يتشبّثان بالفرضيات الأساسية في نظرية القيمة بوصفها نواة الأرثوذكسية المسكوت عنها (verschwiegen) وتعاموا بذلك عن وقائع الرأسمالية المتطوّرة القائمة على سعي الدولة الاجتماعية إلى حلّ النزاع الطبقي في شكل سلمي،

---

(2) تمّ تحويلها إلى كل جامع وشامل. (المترجم)

- وتجاه فيبر، لكونهما بقيا ملتصقين بنموذج العقلانية الغائية، ولذلك لم يوسّعا نقد العقل الأداتي إلى نقد للعقل الوظيفي.

أما عن النقطة الأولى، فلن أحتاج إلى الخوض فيها مرة أخرى. وأما النقطتان الأخريان فأريد أن أعالجهما بطريقة تمكّنني من أن أبين ما الذي تقدّمه نظرية القيمة لدى ماركس بالنسبة إلى نظرية في التشيؤ، مترجَمة في مفاهيم المنظومة/ عالم الحياة، وفيم يكمن ضعفها (1)، وذلك كي نرى، بعد ذلك، كيف يمكن تفسير الحلّ السلمي (Pazifizierung)[3] للنزاع الطبقي في إطار الديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية، وكيف يمكن أن ترتبط النظرية الماركسية عن الأيديولوجيا بتأمّلات فيبر عن الحداثة الثقافية (2). أخيرًا، أريد أن أطوّر أطروحة الاستعمار الداخلي وأن أدلّل عليها وأوضّحها بالاعتماد على نزعات مخصوصة نحو القوْنَنَة (Verrechtlichung)[4].

## (1) التجريد الواقعي أو تشييء روابط الفعل المتعلقة بالإدماج الاجتماعي

يدين الطرح الماركسي بتفوّقه من حيث الاستراتيجية النظرية على المشاريع التي طُوِّرت على مستوى مماثل من التجريد إلى حدّ الآن، إلى ضربة (Handstreich)[5] عبقرية: تحليل شكل البضاعة. ومن خلال تحليل الطابع المزدوج للبضاعة ظفر ماركس بفرضيات أساسية عن نظرية القيمة سمحت له بأن يصف مسار انتشار المجتمعات الرأسمالية في شكل **متزامن** من المنظور الاقتصادي للملاحظ، بوصفه مسارًا مأزومًا من التثبيت الذاتي لقيمة (Selbstverwertung) لرأس المال، وأن يعرضه أيضًا من المنظور التاريخي للمعني بالأمر (أو المشارك المفترض) بوصفه تفاعلًا مليئًا بالنزاعات بين الطبقات الاجتماعية. ومتى قلنا ذلك في مفاهيم نظرية القيمة، فإن علاقةَ تبادلِ قوة العمل مقابل رأس المال المتغير التي هي علاقة أساسية بالنسبة إلى نمط الإنتاج ومُمَأسَسةٌ في عقد العمل، يمكن أن تُفسَّر في

(3) التهدئة، إحلال السلام ...إلخ. (المترجم)

(4) فرض القالب القانوني. (المترجم)

(5) بالمعنى العسكري: هجوم مباغت. (المترجم)

شكل **متزامن** بوصفها **آلية تحكّم** في مسار إنتاج منظَّم ذاتيًا، كما أيضًا بوصفها **علاقة انعكاس** من شأنها أن تبين مسار التراكم بأكمله باعتباره مسارًا مُمَوْضَعًا من الاستغلال، صار مجهول الهوية (anonym).

انطلق ماركس في أوّل الأمر من أن **شكل** الصراع الذي يندلع في كل المجتمعات الطبقية في شأن التملّك المحظوظ للثروة المنتَجة اجتماعيًا تغير مع فرض نمط الإنتاج الرأسمالي بطريقة مخصوصة، فإذا كانت ديناميكية الطبقات، في المجتمعات المؤسَّسة والمنضَّدة سياسيًا، تتجلّى من دون توسّط على مستوى تضارب المصالح بين الفئات الاجتماعية، فإنها في المجتمع البرجوازي، وذلك عبر وسط القيمة التبادلية، هي في الوقت ذاته محجوبة في شكل موضوعاني ومُمَوْضَعة (objektiviert)، نعني مشيَّأة (versachlicht). ذلك أن آلية سوق العمل، المُمَأسَسة من طريق القانون الخاص، تضطلع بوظائف العلاقة، المُمَأسَسة إلى حدّ الآن في شكل سياسي، بين القوة الاجتماعية والاستغلال الاقتصادي. وبذلك تصبح نَقْدَنَة (Monetarisierung)[6] قوة العمل بمنزلة قاعدة للعلاقات الطبقية. ولهذا السبب ينبغي على تحليل العلاقة الطبقية أن يبتدئ بالطابع المزدوج للسلعة التي تمثّلها قوة العمل.

إن قوة العمل، من جهة أولى، تُنفَق في **أفعال ملموسة** وسياقات تعاونية، ومن جهة أخرى تُجمَّعُ بوصفها **خدمة** (Leistung) **مجرّدة** من أجل مسار عمل منظَّم صوريًا من وجهة نظر تثبيت القيمة (Verwertung). ومن هذه الناحية، فإن قوة العمل، المعبَّر عنها خارجيًا (veräussert) من خلال المنتجات، تكوّن مقولة حيث تجتمع مقتضيات الإدماج في المنظومة مع مقتضيات الإدماج الاجتماعي: فمن جهة ما هي **فعل**، وتنتمي إلى عالم الحياة الخاص بالمنتِج، ومن جهة ما هي **خدمة**، وتنتمي إلى الرابطة الوظيفية للمنشأة والمنظومة الاقتصادية الرأسمالية في جملتها. وكان ماركس حريصًا على أن يكشف النقاب عن وهم أن قوة العمل سلعةً مثل أي سلعة أخرى: «إن مؤسسة سوق العمل و'العمل المستأجر الحر' هي خرافة، بما أن ما له دومًا على وجه التحديد فائدة - إيجابًا أو سلبًا - في 'سلعة'

(6) تحويل قوة العمل إلى عملة نقدية. (المترجم)

قوة العمل هو ما يميزها من كل السلع الأخرى: أنها بالتحديد قوة عمل ’حية‘ (lebendig)، هي 1 لا تنشأ من أجل غايات البيع، و2. لا يمكن فصلها عن مالكها و3. لا يمكن أن توضع موضع الحركة إلا من طرف مالكها. هذا الالتصاق بالذات (Subjekt-Verhaftetheit) الذي يطبع قوة العمل على نحو لا مناص منه، إنما يقتضي أن مقولات ’الفعل‘ و’التوظيف‘، والإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة، هي في العمل المستأجر متشابكة على نحو لا فكاك منه»[7].

إن علاقة العمل المستأجر إنما تحيد خدمات المنتج تجاه سياق أفعاله في عالم الحياة. وهي تحدّد شروط العضوية التنظيمية التي تحتها يكشف العمال بالأجر عن الاستعداد العام من أجل إنفاق قوة عمله بوصفها مساهمة مطابقة لبرنامج الحفاظ على بقاء الشركة الرأسمالية. وإن قوة العمل هذه، المحوَّلة إلى عملة نقدية، المتملَّكة باعتبارها سلعة، المغتربة عن سياق الحياة الخاص بالمنتج، هي ما يسمّيه ماركس **«العمل المجرّد»**: «هذا الأخير هو غير مبال إزاء موضوع الاستعمال، إزاء الحاجة التي يلبّيها، وغير مبالٍ إزاء النوع المخصّص من النشاط وإزاء الفرد العامل ووضعيته الاجتماعية. وخصائص اللامبالاة هذه معبَّر عنها في تعينات العمل المحدّد للقيمة التبادلية الذي يسمّى ’العمل الإنساني‘، ’المتساوي‘، ’الخالي من الفوارق‘، ’الخالي من الفردانية‘، ’المجرد‘، ’الكلّي‘، و(هي) تستمرّ في علاقات اللامبالاة... التي تهمّ السلوك إزاء الآخرين وسلوك العامل إزاء ذات نفسه»[8]. إن تحليل الطابع المزدوج لسلعة قوة العمل هو يمضي على خطى عمليات التحييد التي من خلالها تتشكّل قوة العمل المجرّدة، التي صارت غير مبالية بعالم الحياة، والتي تمّ توفيرها بواسطة مقتضيات المنظومة.

فسّر ماركس هذا المسار من **التجريد الواقعي** من خلال **تشيؤ سياقات الفعل المدمَج اجتماعيًا** الذي يطرأ إذا لم يعد التنسيق بين التفاعلات يجري عبر المعايير والقيم، أو عبر مسارات التفاهم، بل عبر وسائط القيمة التبادلية. وعندئذ يكون المشاركون معنيين في المقام الأوّل بتبعات فعلهم. ومجرّد أن يتوجّهوا قِبلة «القيم»

(7) C. Offe, «Unregierbarkeit,» in: Jürgen Habermas, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* (Frankfurt am Main: 1979), p. 315.

(8) G. Lohmann, «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 270-272.

توجّهًا عقلانيًا بمقتضى غاية، وكأن هذه يمكن أن **تكون** (seien) موضوعات من طبيعة ثانية، يتّخذون بعضهم إزاء بعض وإزاء أنفسهم موقفًا مُمَوْضِعًا، ويحوّلون العلاقات الاجتماعية أو النفسية (intrapsychisch)[9] إلى علاقات أداتية. ومن هذه الناحية فإن تحويل قوة العمل العينية إلى قوة عمل مجردة، إنما يعني سيرورة تشيؤ، سواء للحياة الجماعية أو للحياة الخاصة. وأودّ أن أستخرج بادئ الأمر مواطن القوة في هذا الطرح النظري (أ)، ثمّ أناقش مواطن ضعفه (ب).

### (أ) في أداء نظرية القيمة

تنطوي نظرية القيمة الماركسية على أهمّية بالغة بالنسبة إلى الطريق الذي اتبعناه القهقرى من بارسونز إلى فيبر، وذلك سواء من حيث المنهج أم من حيث المضمون. فأما ما يتعلق **بعلاقة التبادل الأساسية** بين المنظومة الاقتصادية وعالم الحياة، وما يتعلق بتملّك قوة العمل على نحو منظَّم بالسّوق، فإن نظرية القيمة تشير إلى قواعد من خلالها يمكن أن تُتَرْجَم المنطوقات (Aussagen) النسقية (في شأن علاقات القيم المجهولة) إلى منطوقات تاريخية (في شأن علاقات التفاعل بين الطبقات الاجتماعية). وبهذه الطريقة، فإن مشاكل الإدماج في المنظومة، وبالتالي مقياس المجرى المأزوم لتراكم رأس المال، يمكن استنساخها على مستوى الإدماج الاجتماعي وربطها بديناميكية صراع الطبقات. وبالاستناد إلى التأويل المضيء عن ماركس الذي قام به إرنست ميشيل لانغ[10]، ميز هـ. برونكهورست[11] بين أربعة أزواج (Zwei Paare) من اللغات النظرية ولغات الملاحظة، هي، طبقًا للأدوار التداولية لمفاهيمها الأساسية، إما تتّصل بالأحوال والأحداث في عوالم الحياة الخاصة بالرأسماليين والأجراء، وإما تتّصل بالسياقات المنظوماتية لتثبيت قيمة رأس المال (Kapitalverwertung). إن لغة الطبقات **(ل ط)** (Klassensprache (Lk)) مبنية على المفاهيم الأساسية في نظرية

---

(9) علاقات داخل الجهاز النفسي بمختلف مكوّناته. (المترجم)

(10) E. M. Lange, «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx,» *Neue Philosophische Hefte*, vol. 13 (1978), pp. 1 ff.

(11) ضمن مخطوط غير منشور: H. Brunkhorst, «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache,» Manuskript (Frankfurt am Main: 1980).

الفعل، من قبيل «العمل العيني» أو «المصلحة الطبقية» ...إلخ. أما لغة تثبيت القيمة (**ل ق**) ((Verwertungssprache (Lv))، فهي مبنية على المفاهيم الأساسية في نظرية المنظومة، من قبيل «العمل المجرد» أو «القيمة».

في داخل هاتين اللغتين ينبغي أوّل الأمر أن يتمّ تفعيل (operationalisieren) المفاهيم النظرية وأن تتمكّن من **إسناد** (zuordnen) المفاهيم إلى لغةِ ملاحظةٍ معينة[12]، وبعد ذلك ينبغي أن **تُتَرْجَمَ** المنطوقات التي تمّ التعبير عنها في لغة النظرية (Lt – **ل ن**) أو في لغة الملاحظة (Lb – **ل ظ**)، إلى منطوقات اللغة الأخرى في كل مرة. وبإمكان المرء الآن أن يفهم نظرية القيمة بوصفها محاولة للإبانة عن قواعد الترجمة هذه. وبذلك تحيل استعارة تحويل العمل العيني إلى عمل مجرّد على الحدس الأساس الذي بالاعتماد عليه أراد ماركس أن يوضّح كيف يمكن أن تتمّ ترجمة المنطوقات من «**ل ن ط**» إلى «**ل ن ق**» (aus Lkt in Lvt)[13]. وعلى هذا الأساس يمكن عندئذ أن تنشأ، بالاستعانة بقواعد الإدراج بالنسبة إلى لغات النظرية ولغات الملاحظة في كل مرة، تقابلاتٌ بين المنطوقات في «**ل ظ ق**» و«**ل ظ ط**» (Lvb und Lkb)[14]. وهذه تسمح على سبيل المثال، بأن نستنتج ذهابًا من ظواهر الأزمة الاقتصادية إلى المخاطر (Lebensrisiken)[15] على حياة العمّال. وإلى هذه المنطوقات التي تتّصل بالأمراض والتشوّهات التي تصيب أشكال الحياة العملية، أضاف ماركس، مستعينًا ببعض الفرضيات التجريبية (على سبيل المثال ما يتعلق بالمفاعيل التضامنية لأشكال التعاون التي تتشكّل تحت شروط منظومة المصنع)، منطوقات أخرى في شأن التنظيم السياسي لحركة العمال وفي شأن ديناميكية صراع الطبقات، وبالتالي فرضيات في شأن نظرية الثورة، هي مصوغة أيضًا في «**ل ظ ط**» (Lkb).

---

(12) يوجد من جهة أولى مشكلُ إسنادٍ معروف يهمّ العلاقة بين أوضاع طبقية يتمّ عزوُها بشكل موضوعي (الطبقة في ذاتها) ومواقف وأفعال يتمّ التعرّف إليها بشكل إمبيريقي (الطبقة لذاتها)؛ ومن جهة أخرى، اشتهر كذلك مشكل التحويل الذي يطرح نفسه على إسناد القيم إلى الأسعار.

(13) من **لغة نظرية الطبقة إلى لغة نظرية تثبيت القيمة**. (المترجم)

(14) **لغة الملاحظة** في شأن تثبيت القيمة **ولغة الملاحظة في شأن الطبقة**. (المترجم)

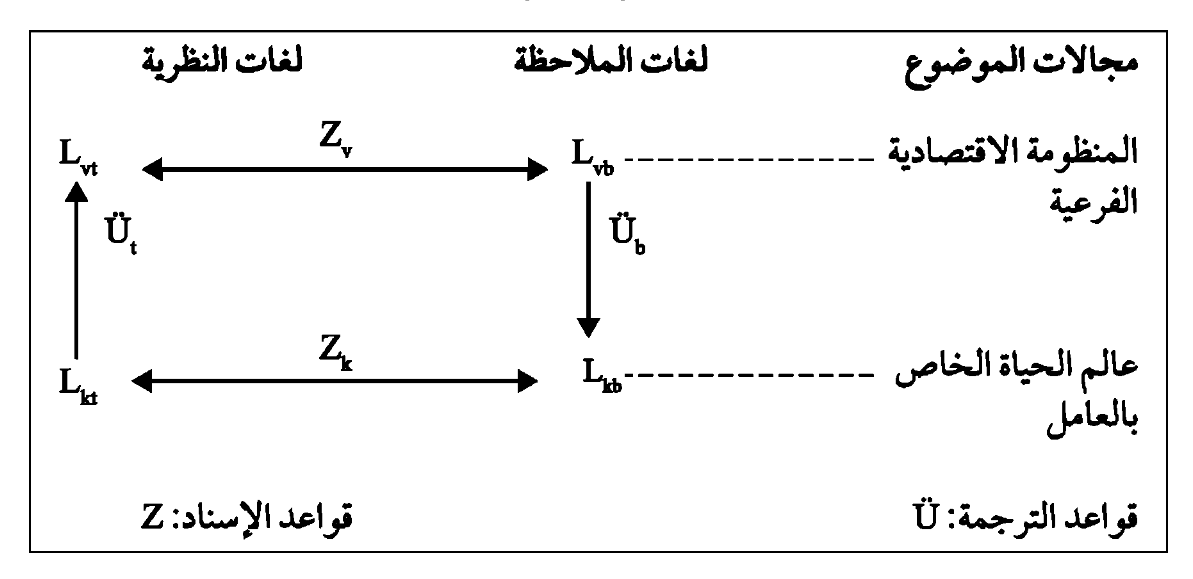
(15) في معنى مظاهر «المجازفة بحياتهم». (المترجم)

وبمقدار ما تتميز بنية النظرية الماركسية بالوصل بين المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة والمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، فإن المكانة المركزية لنظرية القيمة يمكن استقراؤها بحسب الخطاطة التالية حول قواعد **إسناد العبارات** أو **قواعد ترجمة المنطوقات**:

**الشكل (VIII-1)**

**بنية لغات العالم في «رأس المال»**

**(بحسب برونكهورست)**




عندما نفكّر في النظرية المعروضة في «رأس المال» بهذه الطريقة **متمثّلةً بلغة علمية**، فإن المهمّة التي تقع على نظرية القيمة هي أن تفسّر القواعد **(ر ن)** (Üt)[16]، تلك التي طبقًا لها نحن نستطيع أن نمرّ من الوصف النظري – الطبقي المحدِّد تأويليًا (لعلاقات العمل العينية، المنصهرة في سياقات عالم الحياة) إلى الوصف المُمَوْضِع (لعلاقات القيمة في المنظومة الاقتصادية). وفي أثناء هذه الترجمة من وصف نظري إلى وصف آخر ينبغي أن تبقى الإحالات محفوظة إلى قدر بحيث إن ترجمةً معاكسة (منجزةً بحسب **ر ظ** (Üb))[17] من المنطوقات في شأن مشاكل الإدماج في المنظومة إلى المنطوقات في شأن مشاكل الإدماج الاجتماعي، سوف تكون ممكنةً.

---

(16) قواعد الترجمة في شأن لغات الملاحظة. (المترجم)

(17) قواعد الترجمة في شأن لغات الملاحظة. (المترجم)

متى ما نظرنا إليها من حيث **المنهج**، فإن نظرية القيمة لدى ماركس إنما لها مكانة مشابهة لتلك التي يأخذها إدخال وسائط التحكّم في نظرية الفعل. أما إذا ما اعتبرنا **المضمون**، فإن القران بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل هو منذ الوهلة الأولى له معنى نقدي مفقود لدى بارسونز، في حين أن ماركس كان يرغب في **إدانة** مسار الحفاظ على بقاء المنظومة الاقتصادية الفرعية بوصفها ديناميكية استغلال (Ausbeutung) تمّ جعلها غير معلومة بواسطة التشيؤ.

كان جورج لوهمان (G. Lohmann) قد أخضع منهج ماركس، وبالخصوص المقصد الذي اتّبعه ماركس في «العرض النقدي» الذي قدّمه، إلى تأويل طريف، إذ بالانطلاق من نصوص «رأس المال» فسّر علاقة «الاستطرادات التاريخية» مع «المقاطع الاقتصادية» بالمعنى الضيق. وإنه على خلفية ما يتوضّح تاريخيًا من تدمير (Destruktion) لسياق الحياة الخاص بالمنتجين المستغَلّين فحسب، إنما يمكن الحقيقة في شأن منظومة مسارات التبادل المنبثقة عبر هذه الآفاق الخاصة بعالم الحياة أن تأتي إلى الصدارة. وإنه في الآثار المضمونة تاريخيًا الناجمة عن التقويض (Zerstörung) الذي تركته المنظومة الاقتصادية التي استقلّت بنفسها في ظلّ عالم حياةٍ خاضع لمقتضياتها فحسب، إنما يبوح رأس المال بأسراره، فكلّما كان يجمّع إنتاجَ الثروة الاجتماعية في منظومة محكومة في شكل مستقلّ عبر وسائط القيمة التبادلية، ومن ثمّ أصبحت غاية لذاتها، وبالتالي يضبط الواقع الاجتماعي لعالم الشغل بحسب المفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة، انكشف الكل بوصفه ما ليس حقيقيًا (das Unwahre). إن الاستطرادات التاريخية ترفع النقاب عن «إدراج طرائق العمل وطرائق الحياة قبل الرأسمالية تحت هيمنة رأس المال، وعن أفعال المقاومة وكفاحات العمّال من أجل حياة موافقة لتطلّعاتهم، ولكن أيضًا عن تكوّن مسارات حياتهم وأحوالها»[18].

لأن ماركس على مستوى نظرية القيمة صعد من عالم الحياة حيث يجري العمل العيني إلى التثبيت الاقتصادي لقيمة (Verwertung) العمل المجرد، فهو يستطيع أن يرجع من مستوى تحليل المنظومة هذا إلى مستوى العرض التاريخي

(18) Lohmann, p. 259.

وبحسب نظرية الطبقات للممارسة اليومية، وأن يقدّر ثمن التحديث الرأسمالي. إن **الازدواج اللغوي** (Zweisprachigkeit)[19] **للعرض النظري** إنما يمنح للجهاز المفهومي الجدلي حيث لا يزال ماركس يجمع بالقوة بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل، حدّتَه النقدية: «إذا كان السعي نحو مقولات أكثر تطوّرًا هو لدى هيغل في الوقت ذاته بمنزلة تقدّم في تجلّي الحقيقة، فإن التصوّر المقولاتي المتزايد للكل هو لدى ماركس بمنزلة تقدّم في كشف **الحقيقة حول** رأس المال: إنه، من حيث هو كلّ، هو شيء 'سالبٌ'، وشيء قابل للتغير تاريخيًا»[20].

## (ب) بعض مواطن الضعف في نظرية القيمة

في هذا الموضع، تنكشف لنا نقطة ضعف **أولى** في نظرية القيمة، إذ خلال إعادة البناء التي قمتُ بها، انطلقت في شكل صامت من المشكل الذي لم يبرز صراحة إلا مع بارسونز، والمتعلق بوجه الارتباط بين براديغمَي الفعل/ عالم الحياة والمنظومة. وكان هذا من حيث الأسلوب اختصارًا (Stilisierung) حادًّا. أجل، كان ماركس يتحرّك على كلا المستويين التحليليين لـ «المنظومة» و«عالم الحياة»، لكن الفصل بينهما ليس **مفترَضًا** (vorausgesetzt) حقًّا في المفاهيم الأساسية للاقتصاد السياسي التي تبقى ملتصقة بالمنطق الهيغلي. وبعين الضدّ من ذلك، فإن الرابط بين **المنطوقات** النظرية من النوعين لا يمكن أن يتوضّح من طريق **تفسير دلالي** للاستخدام المختلف الدلالة لمصطلحات أساسية، إلا إذا كان المرء يفترض أن بين تطوّر المنظومة والتحوّل البنيوي في عالم الحياة يوجد رابط منطقي (في المعنى الهيغلي). لا يمكن ماركس سوى تحت هذا الافتراض فحسب أن يريد بضربة واحدة إن صحّ التعبير، أن يضمن كلّيةً (Totalität)[21] تحفظ كلتا اللحظتيْن معًا، وذلك بالاستعانة بنظرية في القيمة **متعينة دلاليًا**، وإلا فإنه كان ينبغي عليه الانخراط في أبحاث تجريبية عن التجريدات الواقعية، نعني عن التحوّلات من العمل العيني إلى العمل المجرد.

---

(19) كون العرض يجري في لغتين متمايزتين. (المترجم)

(20) Ibid., p. 251.

(21) كيان شمولي. (المترجم)

في واقع الأمر، فإن ماركس تصوّر وحدة المنظومة وعالم الحياة، وذلك مثل هيغل الشاب، بحسب نموذج الوحدة الخاصة **بكلية أخلاقية منقسمة**، حيث تكون لحظاتها التي انفصلت في شكل مجرّد محكومًا عليها سلفًا بالزوال. إلا أن مسار التراكم الذي تخلّص من توجّهات القيمة الاستعمالية إنما يسوغ تحت هذه المقدّمة بوصفه مظهرًا، فإن المنظومة الرأسمالية هي **ليست أكثر** من الهيئة الشبحية للعلاقات الطبقية التي صارت مجهولة الهوية وأخذت صبغة صنمية. إن منح الاستقلال المنظوماتي لمسارات الإنتاج إنما له طابع السحر (Verzauberung). وكان ماركس مقتنعًا قبليًا بأنه في رأس المال لم يكن أمامه **شيء آخر** سوى الهيئة الملغّزة للعلاقة الطبقية. هذا الطرح التأويلي لا يترك أبدًا أي إمكان كي ينبجس السؤال عمّا إذا كان الرابط (Zusammenhang)[22] النسقي بين الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة للدولة لا يمثّل أيضًا مستوى من الإدماج أعلى بالنسبة إلى المجتمعات التي تنظّمت على شكل الدولة. إن ماركس يتصوّر المجتمع الرأسمالي بوصفه كلّية، وذلك إلى حدّ أنه يجهل **القيمة الخاصة** على صعيد التصوّر التي تمتلكها المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط. لا يرى ماركس أن التمايز الحاصل بين جهاز الدولة والاقتصاد إنما يمثّل أيضًا مستوى أعلى من التمايز داخل المنظومة، من شأنه في الوقت ذاته أن يفتح على إمكانات تحكّم جديدة ويجبر على إعادة تنظيم العلاقات الطبقية الإقطاعية القديمة. وهذا المستوى من الإدماج إنما يأخذ دلالة أوسع نطاقًا من مأسسة **علاقة طبقية جديدة**.

هذا التصوّر الخاطئ إنما له استتباعات على نظرية الثورة. فلم يكن ماركس يريد أن يعرض فحسب، كيف تمّ تجريب المسار المستقلّ بنفسه على مستوى منظوماتي، الذي أخذه التثبيت الذاتي لقيمة (Selbstverwertung) رأس المال من منظور عالم الحياة الخاص بالأجراء بوصفه استغلالًا (Ausbeutung) مستمرًّا، أو

(22) كثيرًا ما ينطوي هذا المصطلح لدى هبرماس على ضرورة الاختيار بين معنى «الرابط» ومعنى «السياق». يراجع: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 339 (الذي اختار «الرابط» والترابط...) و: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 373 (الذي اختار «السياق»). وهذه الصعوبة تظهر في جميع المواضع تقريبًا. (المترجم)

كيف يكون من شأن إدراج قوة العمل تحت شكل السلعة أن ينتزع العمّال من ظروف حياتهم التقليدية، أوّلًا بأن يقتلع طرائق وجودهم التعاونية من جذورها على مستوى شعبي (Plebejisch)[23] ثمّ بأن يحوّلهم إلى بروليتاريا (proletarisiert)[24]، بل على الأرجح إن ماركس اشترع (entwirft) منظورًا **عمليًا - سياسيًا** للفعل يسلك في مفترضاته على وجه الدقة في شكل مضادّ للمنظور الذي تمّ تبنّيه في شكل صامت من جهة النزعة الوظيفية للمنظومات. وتفترض نظرية المنظومة أن هذا المسار الذي طبع تاريخ العالم والذي أدانه ماركس، مسار مأسسة عالم الحياة، وبالخصوص مأسسة عالم الشغل[25]، قد بلغ نهايته في ما يتعلق بمقتضيات المنظومات المحكومة بوسائط. وإن عالم الحياة الذي تمّ تهميشه لن يتمكّن من الاستمرار (überleben) إلا بأن يتحوّل إلى منظومة فرعية محكومة بوسائط، وأن يتخلى عن الممارسة التواصلية اليومية بوصفها الصدَفة الفارغة حيث تقبع ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا. وعلى الضدّ من ذلك، كان ماركس يرتسم أمام ناظريه حالة مستقبلية، حيث يكون المظهر الموضوعي لرأس المال قد تلاشى ويكون عالم الحياة المسجون تحت إملاءات قانون القيمة قد أُعيد إلى تلقائيته. كان يتوقّع أن قوى البروليتاريا الصناعية **المتمرّدة** في أوّل الأمر فقط سوف تشكّل تحت قيادة طليعة مستنيرة نظريًا حركةً لا تَفْتَكُّ السلطة السياسية إلا من أجل **تثوير** المجتمع: إذ جنبًا إلى جنب مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج سوف تدمّر الأسس المؤسّساتية للوسط الذي عبره صار الاقتصاد الرأسمالي متمايزًا، وسوف تلحق بمسار النموّ الاقتصادي الذي استقلّ بنفسه منظوماتيًا، وتعيده مرة أخرى إلى أفق عالم الحياة.

---

(23) في معنى العامة أو الشعب في التقليد الروماني. بالمعنى المعاصر: «شعبي» أي من عامة الناس وليس من الطبقة الحاكمة أو المالكة. (المترجم)

(24) في معنى اللفظ اللاتيني «proletarius» أي المواطن الروماني الذي ينتمي إلى الطبقة السادسة والأخيرة التي تكون من الفقر والخصاصة بحيث لا تدفع الضرائب للدولة وبالتالي هي ليست مفيدة للإمبراطورية إلا بإنجاب الأطفال. اللفظ اللاتيني يعود إلى «proles» (أي النسل) أو الإنجاب الحيواني. أما بالمعنى المعاصر فإن «البروليتاري» هو الذي لا يملك كي يعيش سوى قوة عمله وبالتالي ليس له من مورد آخر سوى أجره. (المترجم)

(25) «وبالخصوص مأسسة عالم الشغل» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 374). (المترجم)

إن المنظومة وعالم الحياة يظهران لدى ماركس تحت استعارتَيْ «مملكة الضرورة» و«مملكة الحرية». وإن شأن الثورة الاشتراكية أن تحرّر إحداهما من إملاءات الأخرى. ولا يحتاج النقد النظري، كذا يبدو الأمر، إلا إلى فكّ ربقة السحر الذي يرتكز على العمل الذي صار مجرّدًا، المدرَج تحت شكل السلعة (die Warenform)[26]، ولا يحتاج إلا إلى تحرير بيذاتية العمّال المنشّئين اجتماعيًا في ظلّ الصناعات الكبرى، المشلولة تحت الحركة الذاتية لرأس المال، من جمودها، وذلك حتى تقوم طليعةٌ ما بتحريك العمل الحي (lebendig)، العمل الذي **تمّ إحياؤه** (verlebendigt) **نقديًا**، وأن تقود إلى انتصار عالم الحياة على منظومة العمل المجرّد المنزوع العالم (entweltlicht).

وعلى الضدّ من هذه الانتظارات الثورية، كان تشخيصُ ماكس فيبر «بأن إلغاء الرأسمالية الخاصة... لن يعني أبدًا تكسّر البيت الفولاذي للعمل التجاري الحديث»[27] على صواب، فإن الخطأ الماركسي إنما يرجع في آخر المطاف إلى ذلك التشبيك الجدلي بين تحليل المنظومة وتحليل عالم الحياة الذي لا يسمح بإجراء فصل صارم كفايةً بين **مستوى التمايز المنظوماتي** الذي تشكّل في الحداثة، **وأشكال مأسسته الخاصة بكل طبقة**. لم يصمد ماركس أمام إغراءات التفكير الهيغلي في الكلّية، وبَنَى وحدة المنظومة وعالم الحياة على نحو جدلي بوصفها «كلًّا بلا حقيقة». وإلا ما كان يمكن أن يفوته أن **كل** مجتمع حديث، مهما كانت بنيته الطبقية، ينبغي أن يكشف عن درجة عليا من التمايز البنيوي.

ومن ثمّ، فإن **ضعفًا آخر** يلتصق بطرح نظرية القيمة. كان ماركس يفتقد إلى المقاييس التي تمكّنه من التمييز بين تقويض أشكال الحياة التقليدية وتشيؤ عوالم الحياة مابعد التقليدية.

كان مفهوم الاغتراب لدى ماركس، وفي التقليد الماركسي، قد طُبِّق قبل كل شيء على طرائق وجود الأجراء. وفي «مخطوطات باريس» كان النموذج

---

(26) شكل السلعة وليس «شكل القيمة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 374). (المترجم)

(27) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Ed. by J. Winkelmann (Köln: 1964).

التعبيري (expressivistisch)[28] لهذه الإنتاجية الخلّاقة التي تقتضي بأن الفنّان في الوقت الذي يعمل على تشكيل عمله الفني يطوّر قوى كيانه الخاص، لا يزال هو المقياس بالنسبة إلى نقد العمل المغترب. وهذا المنظور تمّ الاحتفاظ به في الصيغ اللاحقة لفلسفة الممارسة المعاصرة ذات التوجّه الفينومينولوجي والأنثروبولوجي[29]. لكن ماركس نفسه كان قد تحرّر مع الانتقال إلى نظرية القيمة من وطأة المثل الأعلى للثقافة الذي تحدّد عبر هردر (Herder) والرومانسية[30]. لم تعد نظرية القيمة تحتفظ مع فكرة التبادل المتكافئ إلا بوجهة النظر الصورية التي من شأن عدالة توزيعية تحتها يمكن أن يتمّ الحكم على عملية إدراج قوة العمل تحت شكل السلعة. ومع مفهوم تحويل قوة العمل العينية إلى قوة عمل مجردة يفقد مفهومُ الاغتراب تعينَه. هو لم يعد يتعلق بالانحرافات عن منوال ممارسة نموذجية، بل بالاستخدام الأداتي (Instrumentalisierung) عمومًا لحياة متمثَّلة بوصفها غاية ذاتها: «ينبغي على الأجير أن يسلك إزاء **إمكانات حياته** بأكملها، بالتحديد وهو يجرّد جزءًا منها، على نحو من الاختزال بحيث إنها تكون متعينة بوصفها **قدرة على العمل** (das Arbeitsvermögen)، وأن تُعرَّف هذه القدرة من جديد على نحو بحيث إنها تصبح مستلَبة (veräussert) بوصفها قوّة مشيَأة... ومن ثمّ لم تعد الحياة تُعاش من أجل ذاتها، بل إن جملة جريان الحياة إنما يتمّ استعمالها من أجل تحقيق نوع معين من النشاط، هو استلاب قوة العمل. وما هو 'مطروح' عبر الإدماج الرأسمالي في 'بيع وشراء قوة العمل' من حيث الإمكان فحسب: نعني اختزال إمكانات الحياة بأكملها في القدرات على العمل وتجريدها في قوة العمل، هو ما يتحقّق بالفعل إن صحّ التعبير في شكل ارتجاعي في تطوّر مسارات الإنتاج الرأسمالية»[31].

---

(28) نسبة إلى النزعة التعبيرية في الفن. (المترجم)

(29) يراجع مساهمات ج. ب. أرنسون (J. P. Arnason) وأ. هونيت وج. مركوس (G. Markus)، ضمن: Honneth and Jaeggi,

وكذلك ردي على أنياس هلّر (Agnes Heller)، ضمن: J. Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

(30) Ch. Taylor, *Hegel* (Cambridge: 1975), pp. 5-29; (dtsch. Frankfurt am Main: 1977).

(31) Lohmann, p. 275.

إن مفهوم الاغتراب هذا إنما يبقى غير متعين، وذلك بمقدار ما ينعدم **المؤشّر التاريخي** للمفهوم الذي تأسّس عليه، المتأرجح بين أرسطو وهيغل، عن «حياة» أدّى الإضرار بفكرة العدالة المحايثة للتبادل المتكافئ إلى تقييدها والحدّ من إمكاناتها. كان ماركس يتكلّم في شكل مجرّد عن الحياة وإمكانات الحياة، وهو لا يتوفر على مفهوم العقلنة التي يخضع لها عالم الحياة بمقدار ما تتمايز بناه الرمزية. وفي السياقات التاريخية لأبحاثه بقي مفهوم الاغتراب لهذا السبب ملتبسًا على نحو مثير.

لقد استخدم ماركس مفهوم الاغتراب من أجل نقد ذلك النوع من ظروف الحياة التي تنشأ مع التفقير البروليتاري (Proletarisierung)[32] للحرفيين والمزارعين وسكّان الريف في مجرى التحديث الرأسمالي. لكنه في هذا الانبتات القمعي لأشكال الحياة التقليدي لم يستطع أن يميز جانب **التشيؤ** عن جانب **التمايز البنيوي في عالم الحياة**، ولأجل ذلك لم يكن مفهوم الاغتراب انتقائيًا بما فيه الكفاية. إن نظرية القيمة لا تمنح أي أساس من أجل مفهوم عن التشيؤ من شأنه أن يسمح بالتعرّف إلى أعراض الاغتراب بحسب درجة عقلنة عالم الحياة التي تمّ بلوغها في كل مرة. أما على مستوى أشكال الحياة مابعد التقليدية، فإن الألم الذي يسبّبه تفكّك الثقافة والمجتمع والشخصية **حتى** للذين ترعرعوا في كنف المجتمعات الحديثة وشكّلوا هويتّهم داخلها، إنما يُعدّ بمنزلة مسار للفردنة وليس بمنزلة اغتراب. إن التشيؤ ينبغي ألا يُقاس من هنا فصاعدًا في عالم حياةٍ معقلَن على نطاق واسع إلا بشروط التنشئة الاجتماعية التواصلية عمومًا، وليس بالماضي الخاص بأشكال حياة سابقة على الحداثة، الماضي المثقَل بالحنين، وفي معظم الأحيان في صيغة رومانسية.

أما الضعف **الثالث** والحاسم في نظرية القيمة فأنا أراه في التعميم المفرط لحالة جزئية تتعلق بإدراج عالم الحياة تحت مقتضيات المنظومة، إذ حتى لو **أرجعنا** ديناميكية الصراعات الطبقية إلى «التناقض الرئيس» بين العمل المستأجر ورأس المال، فإن مسارات التشيؤ ينبغي بالضرورة ألا تظهر في الدوائر فحسب حيث تمّ التسبّب بها في عالم الشغل، فإن الاقتصاد المحكوم بالعملة النقدية، كما

(32) تحويل العمال إلى طبقة بروليتارية. (المترجم)

تمّ بيان ذلك، متوقّف على التكملة الوظيفية من طريق منظومة فعل إدارية، وقع التمايز داخلها عبر وسائط السلطة. ولهذا السبب تستطيع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا أن تمتصّ في ذاتها سياقات الحياة التواصلية عبر وسائط المال والسلطة. إن مسار التشيؤ يمكن أن يتجلّى على حدّ سواء في ميادين الحياة العمومية أو الحياة الخاصة، وأن يتعلق على حد سواء بدور المستهلك أو بدور الشغيل. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية القيمة لا تعوّل إلا على قناة **واحدة**، عبرها تؤدي نَقْدَنَةُ (Monetarisierung) قوة العمل إلى حرمان المنتج من ملكية (enteignet) أفعال عمله (Arbeitshandlungen) التي تمّ تجريدها في شكل خدمات.

يمكن أن نلاحظ في أسس نظرية القيمة التي هي أساس نظرية الفعل، خطأً مشابهًا للذي أمكننا أن نسجّله، سواء لدى فيبر أم على كلا خطَّي التلقّي لأعمال فيبر (Weberrezeption)، نعني في الماركسية الغربية ولدى بارسونز: فقد تمّ النظر إلى نموذج النشاط الغائي باعتباره نموذجًا أساسيًا أيضًا بالنسبة إلى الفعل الاجتماعي. لم يستطع ماركس أن يتصوّر تحويل الفعل العيني إلى فعل مجرد بوصفه حالة خاصة من تشيؤ أوسع في العلاقة الاجتماعية عمومًا ناجمٍ عن المنظومة، وذلك لأنه انطلق من نموذج **الفاعل الناشط من أجل غاية** (zwecktätig)، والذي سرقوا منه ليس منتجاته فحسب، بل في الوقت ذاته أيضًا إمكان تطوير قواه الجوهرية. لقد تمّ إرساء نظرية القيمة بواسطة المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، تلك التي تجبرنا على تعيين منشأ التشيؤ في موقع **أدنى** من مستوى الإدماج وعلى أن نعامل تشوّه العلاقات التفاعلية ذاتها، وبالتالي حرمان الفعل التواصلي، المردود إلى الوسائط التواصلية، من عالمه (Entweltlichung)، وكذلك تَقْنَنَة عالم الحياة المترتبة عنه، باعتبارها ظواهر **مشتقّة**: «إن التصوّر الأحادي للمفهوم الأساسي للفعل، الذي لا يمكنه أن يفقه الفعل إلا بوصفه نشاطًا إنتاجيًا - موضوعيًا، إنما يتمّ الثأر منه بواسطة سوء تقدير لدرجة اللامبالاة التي تكون معطاة مع الاختزال إلى العمل المجرد. وهكذا، فإن ماركس من حيث المقولات كان مسالمًا جدًّا في تقدير أشكال اللامبالاة تجاه الفعل التي يتطلّبها الإدماج في المنظومة»[33].

(33) Ibid., p. 271.

إن مواطن الضعف الثلاثة في نظرية القيمة التي حلّلناها إنما تفسّر لماذا لم يستطع نقد الاقتصاد السياسي، على الرغم من أن لديه عن المجتمع تصوّرًا من مستويين اثنين، مستوى المنظومة ومستوى عالم الحياة، أن يجعل شيئًا من قبيل التفسير المقبول للرأسمالية المتأخّرة أمرًا ممكنًا. وكان الطرح الماركسي يشجّع على تأويل اقتصادي مختزل للمجتمعات الرأسمالية المتطوّرة. فبالنسبة إلى هذه الأخيرة، صرّح ماركس عن حقّ بأوّلية ما للاقتصاد على صعيد التطوّر: إن مشاكل هذه المنظومات الفرعية هي التي تعين مسلك تطوّر المجتمع عمومًا. ولكن هذه الأوّلية ينبغي ألا تُضلّنا بحيث نقلّص العلاقة التكاملية بين الاقتصاد وجهاز الدولة إلى مجرّد تمثّل مبتذل عن البنية الفوقية والبنية التحتية. وعلى الضدّ من أحدية (Monismus) نظرية القيمة، ينبغي علينا أن نعوّل على وسطيْن اثنين للتحكّم وعلى **أربع** قنوات، **عبرها** تقوم منظومتان فرعيتان **مكمّلتان الواحدة للأخرى** بإخضاع عالم الحياة إلى مقتضياتهما. وإن مفاعيل التشيؤ يمكن أن تنجم بالمقدار ذاته عن بَرَقْرَطة ميادين الحياة العمومية منها والخاصة وعن نَقْدَنَتها.

## (2) نموذج علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة

يمكن أن تمنحنا المناقشة (Erörterung) النقدية لنظرية القيمة مناسبة جيدة كي نثبّت الديناميكية الخاصة بمسار تراكم صار غاية لذاته في صلب النموذج الذي شرحناه سابقًا عن علاقات التبادل بين الاقتصاد والدولة من جهة، وبين دائرة الحياة الخاصة والحياة العمومية من جهة أخرى (الجدول (VIII–1)، ص 518)، فهذا النموذج يحفظنا من أي تأويل اقتصادي ضيق الأفق، ويلفت الانتباه إلى التفاعل بين الدولة والاقتصاد، ويقدّم تفسيرًا عن السمات التي تميز المنظومات السياسية في المجتمعات الرأسمالية **المتطوّرة**. إن الأرثوذكسية الماركسية تشقى من أجل الوصول إلى تفسير مستساغ للنزعة **التدخّلية للدولة** (Interventionismus)[34] **والديمقراطية الجماهيرية** (Massendemokratie) **ودولة الرفاه**. إلا أن المقاربة الاقتصادية أخفقت بالنظر إلى الحلّ السلمي للنزاعات الطبقية

(34) تدخّل الدولة في الاقتصاد. (المترجم)

والنجاح الطويل الأمد الذي حققته النزعة الإصلاحية في البلدان الأوروبية منذ الحرب العالمية الثانية تحت شعار برنامج اجتماعي - ديمقراطي بالمعنى الأوسع. وأريد بادئ الأمر أن أكشف النقاب عن أوجه العجز النظرية التي من شأنها أن تضعف المحاولات الماركسية الرامية إلى تفسير الرأسمالية المتأخرة، وبخاصة تدخّلية الدولة والديمقراطية الجماهيرية ودولة الرفاه (أ)، ثمّ أن أقدّم النموذج الذي من شأنه أن يفسّر بنى التسوية في الرأسمالية المتأخرة ومواضع الانهيار المحتملة داخلها (ب)، وفي النهاية، أن أرجع إلى دور الثقافة الذي لم تكن الأيديولوجيا الماركسية عادلة تجاهه (د).

### (أ) تدخّل الدولة وديمقراطية الجماهير ودولة الرفاه

إذا اتّخذنا أساسًا لنا نموذجًا مكوّنًا من منظومتين فرعيتين مكمّلتين الواحدة للأخرى، وكل منهما تناول مشاكلها إلى الأخرى، فإن نظرية في الأزمات متعينة على نحو اقتصادي فحسب سوف تبدو لنا غير كافية. وحتى عندما تنشأ مشاكل المنظومة أوّل الأمر بسبب مقياس مأزوم عن مجرى النموّ **الاقتصادي**، فإن مظاهر التفاوت الاقتصادي يمكن أن تتمّ موازنتها، وذلك بأن تحلّ الدولة محلّ الثغرات الوظيفية داخل السوق. وإن استبدال وظائف السوق بوظائف الدولة هو يوجد بلا ريب تحت تحفّظات متأتّية من سيطرة الاستثمارات في المنشآت الخاصة والتي يجب من حيث الأساس الحفاظ عليها. سوف يكون على النموّ الاقتصادي أن يفقد **ديناميكيته** الاقتصادية **الداخلية**، وعلى الاقتصاد أن يفقد أولويته، لو تمّ **التحكّم** في مسار الإنتاج عبر وسط السلطة، فإنه لا يجوز لتدخّلات الدولة أن تمسّ بتقسيم العمل بين الاقتصاد التابع للسوق ودولة غير منتجة اقتصاديًا، ففي الثلاثة الأبعاد المركزية جميعًا (نعني **الضمان** العسكري والقانوني - المؤسساتي **لشروط بقاء** نمط الإنتاج، **والتأثير على الظرفية**، و**سياسة البنية التحتية** الهادفة إلى تثبيت قيمة رأس المال) تحتفظ تدخّلات الدولة بالشكل **غير المباشر** من التلاعب بالشروط الهامشية للقرارات داخل المنشآت الخاصة وبالشكل **الارتكاسي** (reaktiv) من استراتيجيات تفادي التأثيرات الجانبية أو التعويض عنها. إن آلية الدفع في اقتصاد محكوم عبر الوسط المالي من شأنها أن تعين هذا النوع المتقطّع من الاستخدام لسلطة القرار الإدارية.

إن نتيجة هذه المعضلة البنيوية هي أن نزعات الأزمة المشروطة اقتصاديًا لا تُعالَج أو تمطّط أو تُحلّ في شكل إداري، بل هي تُنقَل من دون قصد إلى منظومة الفعل الاقتصادية. وها هنا يمكن أن تطرأ في أشكال متباينة، على سبيل المثال بوصفها نزاعات بين أهداف السياسة الظرفية وسياسة البنية التحتية، أو بوصفها إنهاكًا لمورد الوقت (استدانة الدولة)، أو بوصفها مبالغة في قدرات التخطيط البيروقراطية ...إلخ، وهذا الأمر يمكن أن يستدعي بدوره استراتيجيات تخفيف بهدف إعادة نقل عبء المشاكل إلى المنظومة الاقتصادية. وكان كلاوس أوف (Claus Offe) على وجه الخصوص، قد بذل جهدًا كبيرًا من أجل إضاءة هذا النموذج المعقّد (Kompliziert) عن الأزمات وآليات معالجة الأزمات المتأرجح من منظومة فرعية إلى أخرى، ومن بُعد إلى آخر[35].

**الديمقراطية الجماهيرية:** إذا ما انطلقنا من نموذج يحتوي على وسطيْ تحكّم، نعني وسطَي المال والسلطة، فإن نظريةً اقتصادية في الديمقراطية (تمّت بلورتها في معنى النزعة الوظيفية الماركسية) سوف تكون خارج المتناول. وكنّا رأينا بمناسبة المقارنة التي عقدناها بين ذيْنك الوسطيْن أن السلطة تحتاج إلى مأسسة **أكثر تطلّبًا** (anspruchsvoll) من المال، فإن المال مترسّخٌ عبر مؤسسات القانون الخاص المدني في صلب عالم الحياة، ولهذا السبب تستطيع نظرية القيمة أن تبتدئ بالعلاقة التعاقدية بين العمّال بالأجر ومالكي رأس المال. أما بالنسبة إلى السلطة، فإن النظير العمومي - القانوني للتنظيم الإداري هو على الضدّ من ذلك لا يكفي، فما هو مطلوب أكثر من ذلك هو إضفاء المشروعية (Legitimation)[36] على نظام الحكم. وتحت شروط عالم حياةٍ معقلَن، مع أعضاء تمّت فردنتُهم في شكل عال، ومعايير صارت مجرّدة ووضعية ومحتاجة إلى التبرير، إضافة إلى تقاليد تعطّلت ادّعاءات سلطتها بفعل التفكّر وتمّت إذابتها (verflüssigt) في مجرى التواصل، لا يمكن من حيث الأساس أن تولّد المشروعية (Legitimität) إلا الطرائق الديمقراطية في تكوّن الإرادة السياسية[37]. هكذا، حتى

(35) C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt am Main: 1972).

(36) الشرعنة السياسية. (المترجم)

(37) Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat* ([n.p.]: 1976), pp. 271 ff.

الحركة العمّالية المنظّمة قد ذهبت في هذا الاتجاه تمامًا، مثل حركات التحرر البرجوازية. إن مسار الشرعنة سوف يصبح في نهاية المطاف معدَّلًا على أساس حرية التنظّم وحرية الرأي عبر تنافس الأحزاب في شكل انتخابات حرة وسرّية ومتساوية. وذلك على الرغم من أن المشاركة السياسية للمواطنين تظلّ تحت تقييدات بنيوية معينة.

توجد بين الرأسمالية والديمقراطية علاقةُ توتّر **لا فكاك منها**، ومع كلتيهما هناك في الحقيقة مبدآن متعارضان للإدماج الاجتماعي يتنافسان على الأولوية. فإذا ما وثقنا في فهم الذات المعبَّر عنه في المبادئ الأساسية للدستور الديمقراطي، فإن المجتمعات الحديثة تثبت أولوية عالم الحياة على المنظومات الفرعية المفصولة عن أنظمتها المؤسساتية، إذ يمكن أن نلتقط المعنى المعياري للديمقراطية على صعيد نظرية المجتمع من خلال المعادلة التي تقضي بأن الإيفاء بالضرورات الوظيفية لميادين الفعل المدمَجة في المنظومة يجب أن يعثر على حدوده في مسألة وحدة أو سلامة (Integrität)[38] عالم الحياة، نعني في مطالب ميادين الفعل المتوقفة على الإدماج الاجتماعي. ومن جهة أخرى، فإن الديناميكية الرأسمالية الداخلية للمنظومة الاقتصادية هي لا يمكن أن تبقى محفوظة إلا بمقدار ما يتمّ فصل مسار التراكم عن توجّهات القيمة الاستعمالية. ينبغي أن يتمّ تحرير آلية الدفع في المنظومة الاقتصادية قدر الإمكان من تقييدات عالم الحياة، وبالتالي أيضًا من مطالب الشرعنة الموجّهة إلى منظومة الفعل الإدارية. كما يمكن أن نلتقط خصوصية (der Eigensinn)[39] المنظومة على صعيد نظرية المجتمع من خلال المعادلة التي تقتضي بأن الضرورات الوظيفية لميادين الفعل المدمجة بواسطة المنظومة، يجب أن يتمّ استيفاؤها إذا اقتضى الأمر وإن دفعنا ثمنًا لها تَقْنَنَة عالم الحياة. وإن المذهب الوظيفي في دراسة المنظومات الذي يحمل بصمات لومان قد حوّل هذه المصادرة العملية في شكل خفي إلى مصادرة نظرية ومن ثمّ جعل من الصعب التعرّف إليها في مضمونها المعياري.

كان كلاوس أوف قد عبّر عن علاقة التوتّر بين الرأسمالية والديمقراطية

(38) تمامية عالم الحياة وعدم تجزّئه. (المترجم)

(39) في معنى المنطق الداخلي. (المترجم)

من وجهة نظر التنافس بين مبدأين متعارضين في الإدماج الاجتماعي من خلال المفارقة الآتية: «إن المجتمعات الرأسمالية لا تتميز من كل المجتمعات الأخرى بـ**المشكل** المتعلّق بتكاثرها: نعني مشكل **التوفيق** (Vereinbarung) بين الإدماج الاجتماعي والإدماج من طريق المنظومة، بل بكونها تعالج هذا المشكل الأساسي في **كل** المجتمعات على شاكلة بحيث إنها تقبل **في الوقت ذاته** بطريقتين للحلّ، كل منهما تستبعد الأخرى منطقيًا: بتمايز الإنتاج أو خصخصته وبتنشئته الاجتماعية أو تسييسه (Politisierung). والاستراتيجيتان كلتاهما تتقاطعان وتشلّ إحداهما الأخرى. وعلى نحو مستمرّ تواجه المنظومةُ المعضلة المتمثّلة في أن عليها أن تتجرّد من القواعد المعيارية للفعل ومن روابط المعنى بين الذوات، ومع ذلك لا تستطيع أن تصرف النظر عنها. إن التحييد السياسي لدوائر العمل والإنتاج والتوزيع إنما يتمّ تدعيمه وإبطاله في الوقت ذاته»[40]. هذه المفارقات تجد أيضًا عبارتها في أن الأحزاب، إذا ما أرادت أن تفوز بسلطة الحكم أو أن تحتفظ بها، فإنه ينبغي عليها أن تضمن في الوقت ذاته ثقة المستثمرين الخواص والجماهير جميعًا.

هذان الاستحقاقان (Imperative) يصطدمان أحدهما بالآخر قبل كل شيء في الفضاء العمومي السياسي، حيث ينبغي الإبقاء على استقلالية عالم الحياة بإزاء منظومة الفعل الإدارية. فإن «الرأي العمومي» الذي يتمفصل داخله، يعني من منظور عالم الحياة شيئًا آخر غير الذي يعنيه من منظور منظومة جهاز الدولة[41]. وفي السوسيولوجيات السياسية التي نشأت عن نظرية الفعل ونظرية المنظومات ثمّة في كل مرة منظورٌ واحد فقط من الاثنين قد تمّ الاضطلاع به وجعله مثمرًا سواء في معنى مقاربات تعدّدية أم ناقدة للأيديولوجيا أو تسلّطية. وهكذا، من جهة أولى، يُعدّ الرأي العمومي المدرَك من طريق الاستطلاعات (demoskopisch) أو إرادةُ الناخبين والأحزاب والنقابات بمنزلة تعبير تعدّدي عن مصلحة عامة، بحيث يتمّ النظر إلى التوافق الاجتماعي بوصفه **الحلقة الأولى** في سلسلة تكوّن الإرادة

---

(40) Offe, «Unregierbarkeit,» p. 315.

(41) N. Luhmann, «Öffentliche Meinung,» in: N. Luhmann, *Politische Planung* (Opladen: 1971), pp. 9 ff.

السياسية وبوصفه **أساس** الشرعنة. ومن جهة أخرى، يُعدّ هذا التوافق نفسه بمنزلة **ثمرة** توفير الشرعنة - ويتمّ النظر إليه باعتباره **الحلقة الأخيرة** في سلسلة إنتاج ولاء الجماهير، وهو ولاء تغذقه السلطة السياسية على نفسها كي تصبح مستقلّة عن تقييدات عالم الحياة. هذان الخطّان في التأويل تمّ وضعهما في شكل خاطئ الواحد ضدّ الآخر، هذا بوصفه مقاربة معيارية، والآخر بوصفه مقاربة تجريبية، وفي الواقع فإن هذين التصوّرين لا يدركان في كل مرة إلا جانبًا واحدًا فقط من ديمقراطية الجماهير. وإن تكوّن الإرادة الذي يتولد من تنافس الأحزاب هو في الحقيقة نتيجة ناجمة عن ذينك الخطّين: عن ضغط المسارات التواصلية التي تحكم تكوّن القيم والمعايير، من جهة، وعن دفعة الإنجازات التنظيمية للمنظومة السياسية، من جهة أخرى.

تضمن المنظومة السياسية ولاء الجماهير بطريقة إيجابية كما بطريقة انتقائية، إيجابية عبر توقّع الاستفادة من برامج الدولة الاجتماعية، وانتقائية عبر إقصاء بعض الموضوعات والمساهمات من النقاش (Diskussion) العمومي. وهذا بدوره يمكن أن يحدث عبر **الفرز** (Filter) الاجتماعي - البنيوي لأي ولوج إلى الفضاء العمومي السياسي، وعبر **التشويه** البيروقراطي للبنى التي تشدّ التواصل العمومي، أو عبر **تحكّمٍ** يتلاعب بوتيرة التدفّقات التواصلية.

ومن الجمع بين هذه المتغيرات يتبين أن طريقة النخب السياسية في تقديم ذاتها في شكل رمزي داخل الفضاء العمومي يمكن أن يتمّ فصلها فصلًا واسع النطاق عن مسارات القرار الفعلية داخل المنظومة السياسية[42]، وهو ما يتوافق مع **تقطيع** (Segmentierung) **دور الناخب**، حيث تنحصر المشاركة السياسية عمومًا. إن قرار الانتخاب لا يؤثّر عمومًا إلا في انتداب أشخاص القيادة، ومن حيث حوافزه يفلت من قبضة التكوّن الخطابي (diskursiv) للإرادة. ويؤدّي هذا الترتيب إلى **تحييد إمكانات** المشاركة السياسية، المفتوحة قانونيًا بمقتضى دور المواطن[43].

---

(42) M. Edelmann, *The Symbolic Use of Politics* (Urbana: 1964); D. O. Sears et al., «Self-Interest vs. Symbolic Politics,» *American Political Science Review*, vol. 74 (1980), pp. 670 ff.

(43) هذا التحييد بلا ريب يذهب إلى حدّ بعيد بحيث إن المسألة الإمبيريقية الأساسية التي سوف =

**الدولة الاجتماعية:** إذا ما انطلقنا من نموذج تبادلٍ يجري بين ميادين الفعل المنظّمة صوريًا من قبيل الاقتصاد والسياسة، من جهة، وميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا من جنس الحياة الخاصة والفضاء العمومي من جهة أخرى، فإنه ينبغي علينا أن نتوقّع أن المشاكل التي تنشأ في عالم الشغل سوف تنزاح من دوائر الحياة الخاصة إلى دوائر الفضاء العمومي، ويتمّ تحويلها ها هنا تحت شروط التكوّن الديمقراطي التنافسي للإرادة إلى رُهون[44] الشرعنة. وإن أعباء النزاع الطبقي الاجتماعية، وذلك يعني النابعة أوّلًا من الحياة الخاصة، لا يمكن إبقاؤها بعيدًا من الفضاء العمومي السياسي. وبذلك تصبح الدولة الاجتماعية هي المضمون السياسي للديمقراطية الجماهيرية. عندئذ يتبين لنا أن المنظومة السياسية لا يمكنها أن تتحرّر من التوجّهات بحسب القيمة الاستعمالية لدى المواطنين من دون أن تترك أثرًا، فهي لا تستطيع أن تنتج ولاء الجماهير بمقدار ما تشاء، بل ينبغي أن تقدّم مع برنامج الدولة الاجتماعية **عروضَ شرعنةٍ قابلة للاختبار**.

لقد أصبحت المأسسة القانونية للنزاع على لائحة الأجور (Tarifkonflikt) هي القاعدة الأساسية لأي سياسة إصلاحية نجحت في تحقيق حلّ سلمي للنزاع الطبقي بالاعتماد على الدولة الاجتماعية. والمقطع النواة هنا هو تشريع يستند إلى قانون الشغل والقانون الاجتماعي، ويتّخذ الاحتياطات اللازمة بالنسبة إلى المخاطر الأساسية التي تحدق بالوجود القائم على العمل المستأجر، ويعوّض عن المساوئ الناجمة عن أوضاع السوق التي هي بنيويًا أكثر ضعفًا (الأجراء، المكترون، الزبائن ...إلخ). إن السياسة الاجتماعية تحدّ من المعوّقات والتهديدات الخارجية من دون أن تمسّ بعلاقات الملكية وعلاقات الدخل وعلاقات التبعية، ولا شك في ذلك. لكن قواعد الدولة الاجتماعية وخدماتها لا

---

= تمسّ بشكل مركزي الفهمَ المعياري الذي تبنيه الديمقراطية الجماهيرية عن نفسها، هي في العادة لا تصل إلى الوعي السياسي اليومي: «سواء أكان الأمر يتعلق، ضمن مسارٍ يجري في إطار مؤسّساتي، بالنتيجة التي يفضي إليها إجماعٌ يتمّ الوصول إليه على نحو خال من الهيمنة وبالتالي يوفّر ضربًا من **المشروعية**، أم كان هذا المسار ذاته يُنتج ويفرض **ولاءً جماهيريًا** سلبيًا (passiv) راضيًا كثيرًا أو قليلًا بتقييداته المؤسّساتية، ومن ثمّ يعتمد على أساسٍ خلق نفسه بنفسه هو التزكية الديمقراطية المشبوهة». W. D. Narr and C. Offe, *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität* (Köln: 1975), introduction, p. 28.

(44) رُهون جمع رهن. (المترجم)

تتوجّه فقط نحو المساواة الاجتماعية بواسطة التعويضات الفردية، بل أيضًا نحو السيطرة على المفاعيل الخارجية التي يمكن الإحساس بها، على سبيل المثال في الميادين الحسّاسة إيكولوجيًا من قبيل تخطيط مواقع الوقوف والجولان والاقتصاد في الطاقة والمياه أو حماية الطبيعة، أو في ميادين سياسة الصحّة وسياسة الثقافة وسياسة التربية.

إن السياسة الهادفة إلى توسيع بناء (Ausbau) الدولة الاجتماعية توجد بلا ريب أمام معضلة، تعبّر عن نفسها على المستوى الضريبي من خلال لعبة المجموع الذي يساوي صفرًا (Nullsummenspiel)[45] في الميزانية العمومية المخصّصة إلى مهمات السياسة الاجتماعية، من جهة، وإلى مهمات السياسة الظرفية وسياسة البنية التحتية من أجل دفع عجلة النموّ، من جهة أخرى. وتتمثّل المعضلة في أن الدولة الاجتماعية يجب عليها أن تحدّ سواء من التأثيرات السلبية المباشرة لمنظومة التشغيل المنظّمة في شكل رأسمالي أو أيضًا من تأثيرات الاختلال في وتيرة نموّ اقتصادي محكوم عبر تراكم رأس المال على عالم الحياة، وذلك من دون أن يحقّ لها (dürfen) أن تلمس شكل التنظيم أو بنية أو آلية دفع الإنتاج الاقتصادي. ولهذا السبب ينبغي على الدولة الاجتماعية في آخر المطاف ألا تضرّ بشروط الاستقرار ومتطلّبات حركية النموّ الرأسمالي، وذلك لأن التدخّلات التصحيحية في نموذج توزيع التعويضات الاجتماعية عمومًا لن تثير أي ردات فعل من جانب المجموعات المحظوظة فحسب إلا إذا كان يمكن دفعها من نموّ المنتوج الاجتماعي ولا تمسّ بأوضاع الملكية، وإلا فإنها لن تلبّي وظيفة احتواء النزاع الطبقي ونزع فتيله.

لهذا السبب ليس **حجم** نفقات الدولة الاجتماعية هو الذي يخضع تحت التقييدات الضريبية فحسب، بل أيضًا **نوع** الخدمات الاجتماعية للدولة **وتنظيم** الخدمات العامة (Daseinsvorsorge)، ينبغي أن يتلاءما مع بنية التبادل المضبوط عبر المال والسلطة الجاري بين ميادين الفعل المنظّمة صوريًا والبيئات المحيطة بها.

---

(45) المحصّلة الصفر. (المترجم)

### (ب) التسوية التي تقدّمها الدولة الاجتماعية

بمقدار ما تنجح المنظومة السياسية في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة في السيطرة على المعضلات البنيوية التي تعترض تدخّلية الدولة والديمقراطية الجماهيرية ودولة الرفاه، تتشكّل **بنى الرأسمالية المتأخّرة**، تلك التي ينبغي أن تظهر من زاوية النظرية الماركسية المطبّقة تطبيقًا اقتصاديًا ضيقًا باعتبارها محض مفارقة. إن الحلّ السلمي الذي تقوم به الدولة الاجتماعية للنزاع الطبقي إنما يتحقّق شريطة استمرارِ ضرب من مسار التراكم تكون آلية الدفع الرأسمالية له محميةً من طريق تدخّلات الدولة، ولكن من دون أن يتمّ تغييرها أبدًا. إن النزعة الإصلاحية المرتكزة على أدوات السياسة الاقتصادية التي وضعها كينز رفعت هذه التطوّرات إلى مرتبة البرنامج في البلدان الغربية، أكانت تحت الحكومات الديمقراطية الاجتماعية أو تحت الحكومات المحافظة، وهكذا حقّقت منذ عام 1945، وخاصة في فترة إعادة ترميم قدرات الإنتاج المدمّرة وتوسيعها، نجاحات اقتصادية واجتماعية - سياسية لا يمكن تجاهلها. وبلا شك لا يجوز تأويل البنى المجتمعية التي كانت قد تبلورت عندئذ، في معنى المنظِّرين الماركسيين النمساويين من قبيل أوتو باور (Otto Bauer) أو كارل رينر (Karl Renner)، بوصفها نتيجةً لتسويةٍ طبقية، إذ مع مأسسة النزاع الطبقي يفقد التناقض الاجتماعي، الذي ينشأ عن حقّ تصرّف الخواص في الثروة الاجتماعية عبر وسائل الإنتاج، قوّته الهيكلية (strukturbildend) بالنسبة إلى عالم الحياة الخاص بالفئات الاجتماعية، وذلك على الرغم من أنه كان وسيظلّ عنصرًا مقوِّمًا بالنسبة إلى بنية المنظومة الاقتصادية ذاتها. إن الرأسمالية المتأخرة إنما تستعمل فكّ الارتباط النسبي بين المنظومة وعالم الحياة على طريقتها. إن البنية الطبقية التي تمّت إزاحتها من عالم الحياة إلى المنظومة، فقدت هيئتها الملموسة تاريخيًا. وإن التوزيع غير العادل للتعويضات الاجتماعية يعكس نموذجًا للامتيازات لم يعد يمكن إرجاعُه بلا قيد أو شرط إلى وضعيات طبقية. إن المنابع القديمة لعدم المساواة لم تنضب، بلا ريب، ولكن قد تداخلت معها ليس تعويضات دولة الرفاه فحسب، بل أيضًا أنواعٌ أخرى من عدم المساواة. وعلى هذا الأمر تدلّل سواء الفوارق أو النزاعات بين الفئات الهامشية. وكلّما كان النزاع الطبقي الذي هو منصهر في صلب المجتمع مع شكل التراكم الاقتصادي في القطاع الخاص، أمرًا يمكن أن يتمّ كبحه وإبقاؤه

كامنًا، إلا وبرزت إلى الصدارة مشاكل لا تضرّ **مباشرةً** بالمواقف المصلحية التي يمكن أن نعزوها إلى طبقات مخصوصة.

أما عن المشكل الصعب المتعلّق بالتساؤل، كيف تتغير قواعد التركيب بالنسبة إلى نموذج اللامساواة الاجتماعية في الرأسمالية المتأخرة، فأنا لا أريد هنا أن أخوض فيه أكثر من ذلك، وعلى الأرجح ما يهمّني أكثر هو كيف ينشأ **نوع جديد من التشيؤ غير ناجم عن طبقات مخصوصة**، ولماذا نلاحظ أن هذه المفاعيل المفروزة بلا ريب عبر نموذج اللامساواة الاجتماعية والمنتشرة في شكل تفاضلي، تفرض نفسها اليوم قبل كل شيء في ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا.

إن التسوية التي تقدّمها الدولة الاجتماعية إنما تغير شروط العلاقات التبادلية الأربع القائمة بين المنظومة (الاقتصاد والدولة) وعالم الحياة (دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي)، والتي تتبلور حولها أدوار العامل والمستهلك، وزبون البيروقراطيات العمومية والمواطن. كان ماركس، من خلال نظرية القيمة، قد ركّز جهده على تبادل قوة العمل مقابل الأجر واستقرأ أعراض التشيؤ في عالم الشغل فحسب. كان أمام ناظريه نمطٌ محدّد تاريخيًا من الاغتراب، ذاك الذي كان إنغلز قد بينه جيدًا في «وضعية الطبقة العاملة في إنكلترا»[46]. وبناءً على نموذج العمل المغترب في المصنع إبّان الأطوار الأولى من التصنيع، طوّر ماركس تصوّرًا معينًا عن الاغتراب ونقله إلى عالم الحياة البروليتاري بأكمله. وهذا التصوّر لا يميز بين زوال عوالم الحياة التقليدية وتدمير عوالم الحياة مابعد التقليدية. وهو لا يفرّق أيضًا بين تفقير يمسّ بإعادة الإنتاج المادّي لعالم الحياة، واضطرابات إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، وبالتالي بين مشكل البؤس الخارجي ومشكل البؤس الداخلي. والحال أن هذا النمط من الاغتراب يتلاشى إلى الخلف كلّما فرضت الدولة الاجتماعية نفسها على نطاق أوسع فأوسع.

إن الأدوار التي تمنحها منظومات التشغيل في الدولة الاجتماعية هي إن صحّ التعبير أدوار معيَّرة (normalisiert)[47]. وفي إطار عوالم الحياة مابعد التقليدية

---

(46) St. Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (London: 1974).

(47) خاضعة لمعايير أو مقاييس موحّدة. (المترجم)

لا يكون التمايز البنيوي للتشغيل في التنظيمات بأي حال عنصرًا غريبًا، والأعباء التي تنجم عن طابع العمل المعيَن من طرف الغرباء (fremdbestimmt) قد تمّ جعلها محتملَة على الأقلّ في شكل ذاتي، إن لم يكن ذلك عبر «أنسنة» موقع العمل، فمن طريق عرض تعويضات مالية وتأمينات مضمونة قانونيًا، وتمّ تخفيفها في شكل واسع مع مساوئ ومخاطر تنمو بحسب منزلة العمّال والمستخدَمين. ومع الارتفاع المستمرّ في منوال الحياة المتمايز دومًا بحسب الطبقات، يفقد دور المشغَّلين ملامحه البروليتارية المقرفة. ومع تحصين دائرة الحياة الخاصة ضدّ التبعات الملموسة لمقتضيات المنظومة التي هي ناجعة في عالم الشغل، فإن النزاعات حول إعادة التوزيع لم تعد لها أيضًا أي قوّة تفجيرية (Sprengkraft)، إذ لا تتجاوز الحدود المؤسّساتية للسجالات والمناظرات (Auseinandersetzungen) في شأن الأجور ولا تتحوّل إلى مادّة متفجّرة إلا في حالات درامية استثنائية.

هذا **التوازن** الجديد **بين دور المشغَّلين الخاضع للمعايير ودور المستهلكين الذي تمّ الإعلاء من شأنه** (aufgewertet)[48] هو، كما تبين من قبل، نتيجة ترتيب (Arrangement) واتفاق من جهة الدولة الاجتماعية، يحدث تحت شروط الشرعنة الخاصة بالديمقراطية الجماهيرية، فعن غير حقٍّ كانت نظرية القيمة قد تركت جانبًا علاقات التبادل التي توجد بين المنظومة السياسية وعالم الحياة. وذلك أن إحلال السلام في عالم الشغل لا يعدو أن يكون معادلًا لضرب من **التوازن** الذي يقع من جهة أخرى بين **دور المواطن** الذي يتمّ في الوقت ذاته توسيعه **وتحييده**، **ودور الزبون** الذي يتمّ تضخيمه. إن فرض الحقوق السياسية الأساسية في إطار الديمقراطية الجماهيرية إنما يعني من جهة كونَنَة (Universalisierung) دور المواطن، ومن جهة أخرى يعني أيضًا تقطيع هذا الدور عن مسار القرار، وتطهير المشاركة (Teilhabe) السياسية من أي مضامين تشاركية (partizipatorisch). ها هنا تنصهر الشرعية وولاء الجماهير في سبيكة واحدة لا يمكن أن يحلّلها المشاركون أنفسهم ولا يمكن أن تفكَّك إلى مكوّناتها النقدية.

كذلك من أجل تحييد دور المواطن المعمَّم (verallgemeinert) سدّدت

(48) الذي تمّ الرفع من قيمته. (المترجم)

الدولة الاجتماعية الثمن في عُملة (die Münze)[49] القيم الاستعمالية التي يستلمها المواطنون بوصفهم زُبُنًا في بيروقراطية دولة الرفاه. والزُّبُن هم المشترون الذين يحصلون على متعة الدولة الاجتماعية، ودور الزُّبُن هو المعادل الذي يجعل مشاركةً سياسية متبخّرة في التجريد، ومجرّدة من نجاعتها، أمرًا مقبولًا. أما الأعباء الناجمة عن مأسسة نمط مغترب من التشريك (Mitbestimmung)، فإنه يتمّ تمريرها إلى دور الزبون بالطريقة ذاتها التي يتمّ بها تمرير عبء إخضاع العمل المغترب للمعايير إلى دور المستهلك. وإنما ضمن هاتين القناتين تتجمّع أيضًا في بادئ الأمر طاقات النزاع الجديدة في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة (spätkapitalistisch)[50] التي ينبغي على وجه الدقة أن تزعج الماركسيين، وبهذا الصدد يشكّل ممثّلو النظرية النقدية مثل ماركوزه وأدورنو استثناءات. بلا ريب، لقد تبين أن إطار نقد العقل الأداتي الذي تحرّك داخله هؤلاء المؤلّفون هو إطار ضيق جدًّا. وإنه في إطار نقدٍ للعقل الوظيفي فحسب، إنما يمكن أن نجعل مستساغًا، لماذا يمكن أن تندلع النزاعات، تحت سقف تسوية ناجحة بمقدار أو بآخر مع الدولة الاجتماعية، نزاعات لا تطرأ في أوّل أمرها في هيئة طبقية مخصوصة ومع ذلك ترجع إلى بنية طبقية مكبوتة في ميادين فعل مدمَجة في المنظومة. هكذا، فإن نموذجنا عن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة الذي أتى بلا ريب في أسلوب مبسّط (stilisiert) جدًّا ويعمل من خلال فرضيات مؤمثِلة (idealisierend)[51] قليلة، يقترح التفسير التالي.

إن الديمقراطية الجماهيرية للدولة الاجتماعية هي ترتيب من شأنه أن يجعل التدافع الطبقي الكامن قبلُ وبعدُ في صلب المنظومة الاقتصادية تدافعًا عديم الضرر وذلك شريطة ألا يلحق ديناميكية النمو الرأسمالي، المحمية بتدخّل الدولة، أيُ شلل يُذكر. فإنه هكذا فقط تتوفر كتلة من التعويضات التي يمكن أن يتمّ توزيعها بحسب مقاييس متفق عليها ضمنيًا في نطاق مناظرات لها طقوسها، ومن ثمّ يمكن أن يتمّ ضبط قنوات لها في أدوار المستهلكين وأدوار الزبائن على نحو بحيث إن

---

(49) العملة النقدية أو المسكوكة. (المترجم)

(50) «الرأسمالية المتأخرة» وليس «مابعد الرأسمالية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 385). (المترجم)

(51) في معنى إنتاج مثالات تفسيرية. (المترجم)

بنى العمل المغترب والتشريك المغترب لا تطلق أي قوّة تفجيرية. لكن الديناميكية الداخلية للمنظومة الاقتصادية المدعومة سياسيًا إنما تستتبعها زيادة مستمرّة إلى حدّ ما في تعقّد المنظومة، هي تعني على حدّ سواء **توسّع** ميادين الفعل المنظّمة صوريًا أو **انضغاطها** (Verdichtung) الداخلي. وهذا الأمر يسوغ بادئ الأمر بالنسبة إلى العلاقات بين المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة العمومية، وبالنسبة إلى حركة التبادل (Verkehr) بين المنظومات الفرعية، وهذا النموّ الداخلي من شأنه أن يفسّر مسارات التمركز حول أسواق الممتلكات وأسواق رؤوس الأموال وأسواق العمل، ومركزية المنشآت والمرافق (Verkehr)، وكذلك أيضًا أن يفسّر جزءًا من نموّ الوظائف وتوسّع نشاطات الدولة (والذي يتجلّى في نزعة مماثلة في تزايد حصة الدولة). لكن نموّ هذا المركّب بأكمله، على حدّ سواء، يهمّ من جهة أولى، تبادلَ المنظومات الفرعية مع تلكم الدوائر من عالم الحياة التي يُعاد تعريفها على أنها بيئات محيطة بالمنظومة، وفي المقام الأوّل الاقتصادات المنزلية الخاصة التي تحوّلت إلى الاستهلاك الجماهيري، ومن جهة أخرى يهمّ علاقات الزبائن المسجّلة بشأن الخدمات العامة البيروقراطية.

بحسب الفرضيات الأساسية لنموذجنا، فإنه قد تمّ عبر هاتين القناتين استكمال التعويضات التي تهيئها الدولة الاجتماعية من أجل إحلال السلام في عالم الشغل وتحييد المشاركة الممنوحة قانونيًا في مسارات القرارات السياسية. فإذا ما صرفنا النظر عن اختلالات التوازن الناجمة عن أزمة في المنظومة، والتي تمتدّ إلى عالم الحياة في شكلٍ معالَج إداريًا، فإن النموّ الرأسمالي سوف يثير نزاعات داخل عالم الحياة قبل كلِ شيء نتيجة توسّع المركّب المصرفي - البيروقراطي وانضغاطه، وبالتحديد أوّلًا هناك حيث تكون سياقات الحياة المدمَجة اجتماعيًا قد أُعيد تحييد وظيفتها عبر أدوار المستهلكين وأدوار الزُّبُن وتمّ استيعابها في ميادين الفعل المدمَجة في المنظومة. وهذه المسارات كانت بعدُ على الدوام جزءًا من التحديث الرأسمالي، واستطاعت تاريخيًا أن تتجاوز دفاعات المعنيين بالأمر طالما كان الأمر يتعلق في المقام الأول باستقطاب إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة في ميادين فعل منظّمة صوريًا. وعلى خطّ الجبهة الممتدّ بين عالم المنظومة وعالم الحياة من الجلي أن عالم الحياة لا يبدي مقاومة عنيدة وواعدة إلا عندما يتمّ المساس بوظائف إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة.

### (ج) انحلال الأيديولوجيات والوعي اليومي المجزَّأ

قبل أن أتمكّن من الخوض في هذه الجوانب التجريبية، ينبغي علي أن أستأنف خيطًا من بحثنا لم يُنجَز. فقد كنّا تأوّلنا أطروحة ماكس فيبر عن فقدان الحرية في معنى تشيؤ ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وذلك بسبب المنظومة، ثمّ كنّا قد ظفرنا أيضًا من المناقشة النقدية لطرح نظرية القيمة بفرضيات يمكنها أن تفسّر، لماذا في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة عمومًا لا تزال تطرأ نزعاتٌ نحو التشيؤ وإن كان ذلك في شكل مغاير. ولكن كيف يكون من شأن أطروحة ماكس فيبر الثانية عن نقد الثقافة، والتي تتّصل بانهيار صور العالم الدينية والميتافيزيقية وبظواهر فقدان المعنى، أن تتلاءم مع هذا التلقّي لماركس (Marxrezeption)؟ لقد تمّ لدى ماركس ولوكاتش استكمال **نظرية التشيؤ** وتدعيمها عبر **نظرية في الوعي الطبقي**. وقد انقلبت هذه الأخيرة على صعيد النقد الأيديولوجي ضدّ أشكال الوعي السائدة وطالبت بالنسبة إلى الطرف المقابل بحظوظ متميزة في المعرفة، بيد أنه في ضوء صراع طبقي تمّ حلّه سلميًا من طرف الدولة الاجتماعية، وعملية تعتيم على هوية (Anonymisierung) البنى الطبقية، فقدت نظرية الوعي الطبقي صلتها التجريبية. وفي مجتمع حيث صار من الصعب أكثر فأكثر التعرّف إلى هوية عوالم الحياة الخاصة بكل طبقة على حدة، هي نظرية لم تعد تجد أي إمكان للتطبيق. وبشكل متّسق مع هذا الأمر، أقام هوركهايمر ومعاونوه **نظرية في ثقافة الجماهير** عوضًا عنها.

طوّر ماركس مفهومه الجدلي عن الأيديولوجيا على طراز الثقافة البرجوازية للقرن الثامن عشر، وهذه المثل العليا التربوية التي وجدت عبارتها الكلاسيكية في العلم والفلسفة، وفي القانون الطبيعي والاقتصاد، وفي الفن والأدب، كانت قد دخلت على حدّ سواء في حيز فهم الذات ونمط الحياة الخاصة للبرجوازية (Bürgertum) وضرب من النبالة المتبرجزة[52] أو في مبادئ نظام الدولة. وقد وقف ماركس على المضمون المتضارب للثقافة البرجوازية، ففي ادّعاءاتها الاستقلالية والعلومية، والحرية الفردية والنزعة الكونية، والكشف الجذري وبلا تحفّظ عن

---

(52) «وضرب من النبالة المتبرجزة (verbürgerlicht)» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 387). (المترجم)

الذات، كانت تلك الثقافة من جهة أولى نتيجة لضرب من العقلنة الثقافية، ومن دون غطاء من سلطة التقاليد كانت حسّاسة تجاه النقد والنقد الذاتي، ولكن من جهة أخرى يستطيع المضمون المعياري لأفكارها المجرّدة واللاتاريخية، المغالية (hinausschiessend) في شأن الواقع الاجتماعي، أن يُستخدَم ليس من أجل توجيه ممارسة نقدية تغييرية فحسب، بل أيضًا من أجل التجلّي المثالي لممارسة إثباتية وتأكيدية. وهذا الطابع المزدوج، الطوباوي - الأيديولوجي الذي يسم الثقافة البرجوازية قد تمّ الاشتغال عليه بلا هوادة من ماركس إلى ماركوزه[53]. والحال أن هذا الوصف يمسّ على وجه الدقة ذلك النوع من بنى الوعي التي يحقّ لنا أن ننتظرها تحت شروط شكل حديث من التفاهم.

كنّا قد سمّينا «شكلًا حديثًا من التفاهم»، بنيةً تواصليةً تتميز، في ميادين الفعل الدنيوي، من جهة أولى، بأن الأفعال التواصلية من شأنها أن تنفصل بقوّة عن السياقات المعيارية، وتتمركز بقوّة في مجالات وجود عرضي أوسع نطاقًا، ومن جهة أخرى، بأن أشكالًا من الحجاج تمايزت على نحو مؤسّساتي، ونعني تحديدًا الخطابات (Diskurse) النظرية في المنشأة العلمية، والخطابات الخلقية في الفضاء العمومي السياسي وفي المنظومة القانونية، وأخيرًا، النقد الجمالي في المنشأة الفنّية والمنشأة الأدبية (يقارن الجدول (VI-8)، ص 314، الخطوط السفلى). ففي الحداثة المبكّرة كان ميدان المقدّس لا يزال بلا ريب لم يُسطَّح (eingeebnet) بعدُ في شكل كامل، لقد بقي حيًا (überlebt) في صيغة معلمَنة سواء في التأمّل الخاص بفنّ لم يتجرّد من هالته (Aura)، أو أيضًا في تقاليد دينية وفلسفية ناجعة عمليًا، وفي أشكال الانتقال من ثقافة برجوازية لم تتمّ بعدُ دنيوتُها (profanisiert) بالكامل. ولكن بمقدار ما تتسطّح دائرة المقدّس الباقية وتتفكّك متلازمة ادعاءات الصلاحية هنا أيضًا، يصبح «فقدان المعنى» الذي شغل فيبر لافتًا. ومن ثمّ يسقط التفاوتُ في العقلانية الذي كان دومًا موجودًا في العلاقة بين ميدان المقدّس وميدان الدنيوي. إن طاقة العقلانية التي أُطلق عنانها في ميدان الدنيوي قد تمّ إلى

---

(53) H. Marcuse: «Über den affirmativen Charakter der Kultur,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1979), vol. 3, pp. 186 ff.; *Versuch über Befreiung* (Frankfurt am Main: 1969); *Konter revolution und Revolte* (Frankfurt am Main: 1973),

ويراجع بهذا الصدد: Jürgen Habermas, «Über Kunst und Revolution,» in: *Philosophisch-politische Profile*, erw. Ausgabe. (Frankfurt am Main: 1981), pp. 253 ff.

حدّ الآن حصرها وتحييدها بواسطة صور العالم. ومتى نظرنا إليها بنيويًا، وجدنا هذه الصور عن العالم في مستوى عقلانية أقلّ درجة من مستوى الوعي اليومي، وإن كانت في الوقت ذاته على مستوى الفكر أفضل تبلورًا وتمفصلًا. وفضلًا عن ذلك، كانت صور العالم الأسطورية أو الدينية جدُّ متجذّرة في ممارسات طقوسية (rituell) أو شعائرية (kultisch) بحيث إن الحوافز وتوجّهات القيم التي تكوّنت في شكل قناعات جمعية، بقيت مغلقة أمام زخم التجارب الناشزة وأمام عقلانية اليومي. أما مع دنيوة (Profanisierung) الثقافة البرجوازية، فإن ذلك قد تغير، إذ معها اضمحلت القوّة المحفوظة في شكل قدسي، الملزمة في شكل غير عقلاني، التي يتمتّع بها طور من العقلانية يتجاوز الممارسة اليومية. إن جوهر القناعات الأساسية التي يُجازى عليها ثقافيًا والتي لا تحتاج إلى أي حجاج، قد تبخّر.

ومن منطق العقلنة الثقافية تنبعث نقطة التلاشي (Fluchtpunkt) حيث تتّجه الحداثة الثقافية: فمع تسطيح التفاوت في العقلانية بين ميدان الفعل الدنيوي وثقافة منزوعة السحر بلا رجعة، خسرت هذه الثقافة تلكم الخصائص التي كانت قد جعلتها قادرة على الاضطلاع بوظائف أيديولوجية.

بلا ريب هذا الوضع الذي سمّاه دانييل بيل (Daniel Bell) «نهاية الأيديولوجيا» قد جلعنا ننتظره طويلًا، فإن الثورة الفرنسية التي كان قد تمّ خوضها تحت شعار المثل العليا البرجوازية، لم تفتح سوى عصر الحركات الجماهيرية المحدّدة أيديولوجيًا. إن **حركات التحرّر البرجوازية الكلاسيكية**، من جهة أولى، أثارت **ردات فعلٍ باسم التقاليد** (traditionalistisch)، ترشح منها أماراتُ تراجعٍ إلى المستوى ماقبل البرجوازي من الوجود المادّي (Substantialität) المحاكَى، ومن جهة أخرى تكوّنت منها متلازمةٌ من **ردات الفعل الحديثة** غير المتجانسة. وتمتدّ هذه الأخيرة عبر طيف واسع من الآراء الشعبية، والعلمية، وغالبًا شبه العلمية، تذهب من الفوضوية والشيوعية والاشتراكية، مرورًا بالتوجّهات النقابية والديمقراطية - الراديكالية والثورية - المحافظة، إلى حدّ الفاشية والاشتراكية القومية. كان ذلك هو **الجيل الثاني من الأيديولوجيات** الناشئة على أرضية المجتمع **البرجوازي**. وعلى الرغم من كل الفروق في المستوى الصوري وفي القوّة التأليفية، فإن لها قاسمًا مشتركًا: إذ على خلاف الأيديولوجيات البرجوازية الكلاسيكية فإن رؤى العالم هذه، المتجذّرة في القرن التاسع عشر، اشتغلت على

مظاهر حرمان (Entzugserscheinungen)[54] حديثة على نحو خاص، وبالتالي على خسائر، أصابت عالم الحياة بسبب التحديث الاجتماعي. وفي هذا الاتجاه على سبيل المثال تشير الأمنيات الرؤيوية (visionär) عن تجديد أخلاقي أو جمالي للفضاء العمومية السياسي، وعن إعادة إحياء السياسة عمومًا، والتي انكمشت في الإدارة. هكذا وجدت النزعات الأخلاقوية [في السياسة] (Moralisierung)[55] عبارتها في المثل العليا للاستقلالية والمشاركة التي تسود معظم الأحيان في الحركات الديمقراطية – الراديكالية والاشتراكية. أما النزعات الجمالية [في السياسة] (Ästhetisierung)[56]، فهي تُعرب عن نفسها في الحاجة إلى تقديم يعبّر عن الذات وعن أصالتها، وهي في مقدورها أن تسود، سواء في حركات تسلّطية (فاشية) أو في حركات مضادّة للتسلّط (الفوضوية). ونزعات كهذه توجد في تناغم مع الحداثة، وذلك من جهة كونها لا تريد أن «تنقذ» اللحظات الخلقية – العملية أو الإفصاحية المكبوتة أو المهملة في النموذج الرأسمالي للتحديث بمساعدة صور عن العالم مُرضية ميتافيزيقيًا أو دينيًا، بل تريد أن تسخّرها في شكل عملي في أشكال الحياة الجديدة لمجتمع تمّ تثويره على هذا النحو أو ذاك.

على الرغم من الفروق في **المحتوى**، فإن رؤى العالم هذه لا تزال تتقاسم مع أيديولوجيات الجيل الأوّل، مع أحفاد القانون الطبيعي العقلي والمذهب النفعي وعمومًا مع الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ البرجوازية، **شكلَ** التمثّلات الشمولية (totalisierend) للنظام، الموجّهة إلى الوعي السياسي من الأصحاب ورفاق الكفاح. لكن هذا الشكل من **التأويل الكامل**، القادر على الإدماج والشامل، **المصمَّم من منظور عالم الحياة، هو الذي ينبغي تحديدًا أن ينهار متى ظهرت البنية التواصلية للحداثة المتطوّرة.** إنه عندما تمّحي آثار الهالة التي يتركها المقدّس، وتتلاشى نتاجات المخيلة التأليفية المصوِّرة للعالم فحسب، إنما يصبح شكلُ التفاهم، المتمايز تمامًا في قاعدة الصلاحية الخاصة به، على مقدار من الشفافية بحيث إن الممارسة التواصلية اليومية لم تعد تحتفظ بأي محراب للعنف البنيوي للأيديولوجيات. ومن ثمّ، فإن مقتضيات المنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها

---

(54) أعراض انقطاع وامتناع. (المترجم)

(55) إضفاء صبغة أخلاقية على السياسة، أو «خلقنتها». (المترجم)

(56) إضفاء صبغة جمالية أو «إستطيقية» على السياسية أو «تجميلها». (المترجم)

ينبغي أن تؤثّر في ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا من خارج وعلى نحو **قابل للتعرّف إليه**، ولم تعد تستطيع أن تتخفّى وراء التفاوت في العقلانية بين ميدان الفعل المقدّس وميدان الفعل الدنيوي، ولا أن تخترق خلسةً توجّهات القيم، كي تُخضع عالم الحياة إلى سياقات وظيفية لا يمكن الولوج إليها حدسًا وبداهة.

لكن إذا ما خسر عالمُ الحياة المعقلَن إمكاناته البنيوية في تكوين الأيديولوجيا، وإذا ما كانت الوقائع التي تتكلّم من أجل معاملة أداتية (Instrumentalisierung) لعالم الحياة، يكاد لم يعد يمكن الذهاب بعيدًا في تأويلها ولم يعد يمكن طردها خارج أفقه، فإنه علينا أن ننتظر أن التنافس بين أشكال الإدماج في المنظومة والإدماج الاجتماعي سوف يبرز في شكل **مفتوح**. لكن المجتمعات الرأسمالية التي ينطبق عليها وصف الحلّ السلمي بواسطة الدولة الاجتماعية، لا تؤكّد هذا التخمين. فمن الجلي أنها طوّرت معادِلًا وظيفيًّا يقابل تكوين الأيديولوجيا، إذ بدلًا من المهمّة الموجبة التي ينبغي أن تؤدّي إلى تغطية حاجة تأويلية معينة في شكل أيديولوجي، يظهر المطلب السالب بألا يُسمح أبدًا بوقوع عمليات تأويلية على مستوى إدماج الأيديولوجيات. وعندئذ، فإن عالم الحياة يتأسّس دومًا في شكل معرفة إجمالية (Globalwissen)، متقاسَمة بين أعضائه على نحو بيذاتي، وهكذا لن يستطيع (könnte) المعادِل المبحوث عنه للأيديولوجيات التي لم تعد متوفرة، أن يتمثّل إلا في أن تبقى المعرفةُ اليومية الحادثة في شكل شمولي (totalisiert) منتشرةً، وعلى أي حال ألا تبلغ أبدًا إلى مستوى التمفصل الذي عليه وحده يمكن أن يتمّ القبول بالمعرفة باعتبارها معرفة صالحة بحسب مقاييس الحداثة الثقافية. إن **الوعي اليومي قد جُرِّد** من قوّته التأليفية، وتمّ **تقطيعه** (fragmentiert)[57] أجزاء.

في واقع الأمر، فإن تأثيرًا كهذا من شأنه أن يقع من جهة أن تمايز العلم والأخلاق والفن الذي هو سمة تميز النزعة العقلانية الغربية، لا يؤدّي إلى صيرورة الاستقلال أو إلى قطاعات مشتغَل عليها في شكل متخصّص فحسب، بل أيضًا إلى الانفصال عن تيار تقاليد مستمرّة في شكل **عفوي** في الممارسة اليومية. وهذا الانفصال قد تمّ الشعور به دائمًا باعتباره مشكلًا. إن محاولات تجاوز (aufheben) «الفلسفة» والفن هي محاولات تمرّد ضدّ البنى التي تُخضع الوعي اليومي إلى

---

(57) الوعي المجزّأ، المقسّم إلى شذرات، المتشظّي ...إلخ. (المترجم)

مقاييس ثقافات الخبراء الحصرية، المطوَّرة وفق منطق خاص بها (eigensinnig) وتقطعه مع ذلك عن مواردها[58]، ذلك أن الوعي اليومي يرى نفسه مُحالًا على تقاليد قد تمّ بعدُ تعلقيها من حيث ادّعاء صلاحيتها، ومع ذلك يبقى، حيثما استطاع أن يفلت من فتنة التقاليد، متقطّعًا بلا أمل ولا رجاء (hoffnungslos). وفي مكان الوعي «الزائف» ظهر اليوم الوعي **المفتَّت** (fragmentiert) الذي يحول دون التنوير عبر آلية التشيؤ. بذلك تمّ استيفاء شروط **استعمار عالم الحياة**: فإن مقتضيات المنظومات الفرعية المستقلّة بنفسها ما إن تخلع حجابها الأيديولوجي، حتى تتسلّل **من خارج** إلى عالم الحياة - مثل الأسياد الاستعماريين إلى مجتمع قبلي - وتفرض عليها الانصهار (Assimilation)، لكن الآفاق المشتّتة للثقافة المحلّية (heimisch) لا تستطيع أن تنسّق بحيث يمكن لعبة المدينة الكبرى (Metropole) والسوق العالمية أن تظهر للعيان انطلاقًا من الضواحي.

إن نظرية التشيؤ في الرأسمالية المتأخّرة التي أُعيدت صياغتها في مفردات المنظومة وعالم الحياة، تحتاج بذلك إلى الاستكمال بواسطة تحليل يطاول الحداثة الثقافية التي أخذت مكان نظرية الوعي الطبقي التي تمّ تجاوزها. فعوضًا عن أن تصلح من أجل نقد الأيديولوجيا، سوف يكون عليها أن تفسّر التفقير الثقافي وتقطيع أوصال الوعي اليومي، وبدلًا من مطاردة الآثار المتلاشية للوعي الثوري، سوف يكون عليها أن تبحث في الشروط اللازمة من أجل إعادة ربط الثقافة المعقلَنة مع تواصل يومي متوقّف على تقاليد حيوية.

## (3) نزعات القَوْنَنَة

كنت قد فسّرت أعراض التشيؤ التي ظهرت في المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة بأن المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة المحكومة بوسائط تدخّلت من طريق الوسائل المصرفية (monetär) والبيروقراطية في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة. وإن أي «استعمار لعالم الحياة» بلا ريب لا يمكن بحسب فرضياتنا أن يظهر إلا:

---

(58) إن التدخل المباشر للخبراء في اليومي وإضفاء صبغة علمية (Verwissenschaftlichung) تكنوقراطية على الممارسة إنما تقابلهما ميولٌ نحو نزع الطابع المهني (Deprofessionalisierung) أراد أولريش أوفرمان أن يفسّرها من خلال نظرية واعدة (معروضة إلى حدّ الآن بشكل شفوي).

- عندما تكون أشكال الحياة التقليدية قد تفكّكت إلى حدّ بحيث إن المكوّنات البنيوية لعالم الحياة (من ثقافة ومجتمع وشخصية) تمايزت على نطاق واسع،

- وعندما تكون علاقات التبادل بين المنظومات الفرعية وعالم الحياة مضبوطة عبر أدوار متمايزة (من أجل التشغيل في مواقع عمل منظّمة والطلب المتأتي من الاقتصاد المنزلي، ومن أجل علاقة الزبون مع البيروقراطيات العمومية ومن أجل المشاركة الشكلية في مسار الشرعنة)،

- وعندما تكون التجريدات الواقعية، التي من خلالها تصبح قوةُ عملِ المشغَّلين متوفرة وتتمّ تعبئة أصوات المواطنين الناخبين، مقبولة لدى المعنيين بالأمر مقابل تعويضات مطابقة للمنظومة،

- وحيثما تكون هذه المكافآت مموَّلة بحسب مقياس الدولة الاجتماعية من فوائض النموّ الرأسمالي ويتمّ تصريفها (kanalisiert) في ذلك النوع من الأدوار التي يقع فيها احتواء التطلّعات المخوْصَصة نحو تحقيق الذات وتقرير المصير، المسحوبة خارج عالم الشغل والفضاء العمومي، نعني في أدوار المستهلك والزبون.

إلا أن المنطوقات في شأن استعمار داخلي لعالم الحياة إنما توجد على مستوى من التعميم عالٍ نسبيًا، وهذا الأمر هو بالنسبة إلى تأمّلات في نظرية المجتمع - كما يبين ذلك أيضًا مثال النزعة الوظيفية في نظرية المنظومات - ليس خارجًا عن العادة بهذا المقدار، لكن نظرية كهذه معرّضة دومًا إلى خطر التعميم المفرط، ينبغي على الأقل أن تكون قادرة على أن تحدّد أي نوع من التجربة يناسبها. ولهذا، أريد أن أدلّل على البراهين التي يمكن من خلالها أن يتمّ اختبار أطروحة الاستعمار الداخلي، من خلال مثال، ألا وهو قوْنَنَة ميادين الفعل المهيكلة في شكل تواصلي. وأنا اخترت هذه الحالة لأنها على مستوى المنهج أو المضمون لا تطرح مشكلًا ذا خطورة خاصة، فإن تطوّر القانون ينتمي إلى قطاعات البحث الكلاسيكية وغير المتنازع عليها في السوسيولوجيا منذ دوركهايم وفيبر.

إذا كان صحيحًا أن إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة لا يمكن استقطابها في أسس الإدماج المنظوماتي من دون مفاعيل باثولوجية جانبية، وأن هذه النزعة هي على وجه الدقة تأثير جانبي لا مناص منه لأي ترتيب (Arrangement) ناجح خاص بالدولة الاجتماعية، فإنه ينبغي أن يقع في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وتحت الشروط المشار إليها، تشبّهٌ (Angleichung)[59] ما بميادين الفعل المنظّمة صوريًا. والحال أننا نسمّي منظّمةً صوريًا، تلكم العلاقات الاجتماعية التي تتكوّن أوّلًا في أشكال القانون الحديث، ولهذا السبب علينا أن نتوقّع أن يأخذ التحوّل من الإدماج الاجتماعي إلى الإدماج المنظوماتي هيئة مسارات القَوْنَنَة. كذلك، فإن مفاعيل التشيؤ المتكهّن بها ينبغي أيضًا أن تكون من الممكن البرهنة عليها على هذا المستوى من التحليل، وذلك باعتبارها أعراضًا ناتجة (symptomatische Folge) من **نوع معين** من القَوْنَنَة.

أريد أن أحلّل هذه القَوْننة المخصوصة بالاستناد إلى مثال قانون الأسرة وقانون المدرسة. وهي لا تعدو أن تكون السلسلة الأخيرة من قَوْننة (Verrechtlichung)[60] قد صاحبت المجتمع البرجوازي منذ بداياته. وتُحيل عبارة «القوننة» في شكل عام تمامًا على نزعة التكاثر (Vermehrung)[61] في القانون المكتوب التي نلاحظها في المجتمعات الحديثة. ومن ثمّ يمكننا أن نميز **توسّع** (Ausdehnung) القانون، وبالتالي التعيير (Normierung) القانوني لأوضاع (Sachverhalte) اجتماعية جديدة، تمّ ضبطها إلى حدّ الآن في شكل غير رسمي، عن **تكثّف** (Verdichtung) القانون، وعن تفكّك الوقائع (Tatbeständen) القانونية الكبرى بسبب التخصّص المفرط إلى وقائع فردية أخرى[62] وكان أوتو كيرشهايمر (Otto Kirchheimer) قد أدخل المصطلح في المناقشات العلمية إبّان جمهورية فيمار (Weimar)، وكان أمام عينيه وقتئذ في المقام الأوّل مأسسة النزاع الطبقي عبر قانون الأجور وقانون الشغل، وعمومًا التسييج الحقوقي للصراعات الاجتماعية والمعارك السياسية. هذا التطوّر

(59) تشبيه، مماثلة، مقارنة. (المترجم)

(60) «قوننة» وليس «توسّع» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 392). (المترجم)

(61) تكاثر وانتشار حادّ. (المترجم)

(62) R. Voigt, «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft,» in: R. Voigt (ed.), *Verrechtlichung* (Frankfurt am Main: 1980), p. 16.

نحو الدولة الاجتماعية الذي وجد عبارته في حقوق المشاركة الاجتماعية في دستور فيمار ولقي عناية كبيرة في نظريات القانون الدستوري المعاصر (قبل كل شيء لدى هلّر وسمند (Smend) وكارل شميدت)، لا يعدو أن يكون الحلقة الأخيرة في سلسلة أوسع من دفعات القوننة. وبصياغة أشمل يمكننا أن نميز أربعة مسارات من القوننة قد طبعت هذه الحقبة (epochal). قادت الموجة الأولى إلى **الدولة البرجوازية** التي كانت قد تكوّنت في غرب أوروبا، في هيئة منظومة الدول الأوروبية، إبّان زمن الحكم المطلق. وقادت الموجة الثانية إلى **دولة القانون** التي أخذت هيئة نموذجية تحت الحكم الملكي في ألمانيا في القرن التاسع عشر. أما الموجة الثالثة فقد قادت إلى **دولة القانون الديمقراطية** التي كانت قد انتشرت في أعقاب الثورة الفرنسية في أوروبا وأميركا الشمالية. وأما الموجة التالية فهي إلى حدّ الآن تقود في نهاية الأمر إلى **دولة القانون الاجتماعية والديمقراطية** التي انتزعتها انتزاعًا الحركات العمّالية الأوروبية في مجرى القرن العشرين، والتي تمّ على سبيل المثال تقنينها (Kodifiziert) في البند 21 من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الفدرالية. هذه **الموجات الأربع من القوننة الشاملة** أريد أن أخصّصها من زاوية النظرية الاجتماعية عن فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، ومن زاوية نزاع عالم الحياة مع الديناميكا الخاصة للمنظومات الفرعية التي حقّقت استقلالها بنفسها.

## (أ - ج) الموجات الأربع للقوْنَنة

(أ) إن تطوّر القانون الأوروبي في فترة الحكم المطلق يمكن أن يُفهَم في قضاياه الأساسية باعتباره مأسسة لذينك الوسطيْن اللذيْن عبْرهما حدثَ تمايزُ الاقتصاد والدولة إلى منظومات فرعية. وتشكّل **الدولة البرجوازية** النظام السياسي الذي تمّ في نطاقه تحويل مجتمع الفئات المهنية (Ständegesellschaft) في الحداثة المبكّرة إلى مجتمع التملّك الرأسمالي. فمن جهة أولى نجد أن التبادل بين المالكين الفرديين للبضائع محدّد بمعايير في معنى نظام القانون الخاص، متناسبة مع أشخاص حقوقيين (Rechtspersonen)[63] فاعلين في شكل استراتيجي ومبرمين للعقود. وهذا النظام القانوني يحمل، كما رأينا ذلك، سمات مميزة هي

(63) أشخاص قانونية. (المترجم)

الطابع الوضعي والكلّية والصورية، وتمّ بناؤه بمساعدة التصوّر الحديث للقانون، كما أيضًا بمساعدة مفهوم الشخص الحقوقي الذي بإمكانه أن يبرم العقود وأن يكتسب الملكية ويتخلّى عنها ويرثها. وهو نظام يجب أن يضمن حرية الشخص الخاص (Privatperson)[64] وملكيته، والأمنَ القانوني (Rechtssicherheit) والمساواة الصورية لكل الأشخاص الحقوقيين أمام القانون (Gesetz)، ومن ثمّ قابليةَ كل الأفعال المعيَرة في شكل قانوني إلى الحساب. ومن جهة أخرى، يسمح القانون العام بوجود سلطة دولة (Staatsgewalt Gewalt)[65] ذات سيادة تتوفر على احتكار للعنف (Gewaltmonopol Gewalt)[66]، وذلك بوصفها المصدر الوحيد للحكم الشرعي. وصاحب السيادة هو في حلّ من أي توجّه بحسب مضامين محدّدة أو غايات معينة للدولة، وهو معرَّف في شكلٍ أداتي، نعني بالرجوع فحسب إلى وسائل الممارسة الشرعية (legal) لحكم منظَّم في شكل ديمقراطي. إن وسيلة التوزيع الفعلي للسلطة أصبحت الغاية الوحيدة.

بهذه الموجة الأولى من القوْنَنَة تأسّس «المجتمع المدني» (Bürgerliche Gesellschaft)[67]، متى ما استخدمنا هذه العبارة في معنى فلسفة القانون الهيغلية. وإن فهم هذه الفترة نفسَها قد وجد في **'ليوثان'** هوبز عبارته الأكثر اتساقًا. وهذا الأمر هو في سياقنا ذو أهمّية من جهة أن هوبز يبني النظام الاجتماعي حصريًا من المنظور المنظوماتي لدولةٍ مؤسِّسة للمجتمع المدني، أما عالم الحياة فهو يعينه سلبًا، إذ يتضمّن كل ما تمّ إقصاؤه من المنظومة وتمّ تركه للمشيئة الخاصة. إن من عالم الحياة ما من شأن القانون الخاص والحكم الشرعي أن يحرّر المواطنين، وهو مثال متجسّد (der Inbegriff) عن علاقات الحياة المترابطة في شكل حِرفي والتابعة لوضع قانوني، والتي كانت قد وجدت عبارتها الخاصة في قانون الأشخاص وقانون المهنة والقانون التجاري وقانون الأراضي، المحدّد بحسب الفئات (ständisch). أما ما يتبقّى في الدولة البرجوازية، فإنه يتمّ عزوُه إلى دائرة تابعة للحياة الخاصة (das Private)، لا يمكن أن يتمّ تحديد سماتها المميزة إلا سلبًا

(64) الشخص العادي. (المترجم)

(65) في معنى «السلطة». (المترجم)

(66) في معنى «العنف». (المترجم)

(67) العبارة نفسها تأخذ تحت قلم ماركس معنى «المجتمع البرجوازي». (المترجم)

(privativ)؛ نعني من طريق حدّ أدنى من السلم من شأنه أن يضمن البقاء الفيزيائي على قيد الحياة، ومن طريق إطلاق عنان الحاجات الحسّية (empirisch) لذوات معزولة تتنافس بحسب قوانين السوق على الموارد الشحيحة. وإن عالم الحياة هو المخزون الذي لا يحتاج إلى أي تعيين آخر ومنه تستمدّ المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة ما تحتاج إليه من أجل إعادة إنتاج نفسها: خدمات الشغل واستعدادات الطاعة[68].

يقع بناء هوبز تحديدًا على مستوى التجريد الذي عنده يمكن أن يتمّ تخصيص مظاهر التجديد في الدولة البرجوازية، وخاصة الاحتياطات القانونية الرامية إلى مأسسة المال والسلطة. وبينما يعمد هوبز إلى صرف النظر عن السند التاريخي لأشكال الحياة قبل الحديثة، هو قد استبق على صعيد النظرية ما سوف يعزوه ماركس لاحقًا إلى الواقع الفعلي بوصفه تجريدًا واقعيًا. ومن دون هذا السند داخل عالم الحياة، فإن الدولة لن تجد في هيئة الحكم المطلق التي تميزها أي أساس للشرعنة، ومن دونه لن تستطيع أن تشتغل أيضًا. أجل، إن الدولة البرجوازية ساهمت في تسريع تحلّل هذا السند، الذي تتغذّى منه في صمت، ولكن من أشكال الحياة المستهلكة، ومن علاقات الحياة الممأسَسة التي تمّ تصوّرها في حالة تحلّل، إنما تنبثق البنى الخاصة بعالم الحياة الحديث، المطبوع أوّل الأمر بخصوصيات الطبقات، والذي لم يستطع هوبز أن يدركه، وذلك لأنه على وجه الحصر تبنّى المنظور المنظوماتي للدولة البرجوازية. ومن هذا المنظور، فإن كل ما لم يكن متقوّمًا بأشكال القانون الحديث، ينبغي أن يظهر باعتباره **بلا شكل** (formlos). لكن عالم الحياة الحديث ليس خلوًا من بناه الخاصة أكثر ممّا كانت عليه الأشكال التاريخية للحياة.

أما الموجات **الأخرى** من القوننَة، فيمكن أن تُفهَم تحديدًا على شاكلة أن نوعًا من عالم الحياة وُضع تحت تصرّف السوق وسلطة الحكم المطلق قد أخذ شيئًا فشيئًا يضفي صلاحية على ادعاءاته. وفي آخر المطاف تحتاج وسائط من قبيل

---

(68) U. K. Preuss, «Der Staat und die indirekten Gewalten,» Vortrag beim Berliner Hobbes, Colloquium, 12-14 October 1980,

ويراجع أيضًا البحث الرائد الذي قام به فرانتز نويمان في الثلاثينيات، والذي أصبح الآن متوفرًا في ترجمة ألمانية: F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes* (Frankfurt am Main: 1980).

المال والسلطة إلى **الترسيخ** في عالمِ حياةٍ حديث، وبهذه الطريقة فحسب تستطيع الدولة البرجوازية أن تكتسب مشروعية غير طفيلية، بل ملائمة للمستوى الحديث من التبرير. وفي النهاية يظلّ عالم الحياة المتمايز بنيويًا الذي تتوقّف عليه الدول الحديثة في وظيفتها، بمنزلة المصدر الوحيد للشرعنة.

(ب) إن **دولة القانون البرجوازية** وجدت في النزعة الدستورية الألمانية للقرن التاسع عشر هيئةً نمطية، وقد عمل منظّرون من فترة ما قبل مارس (Vormärz)[69]، مثل كارل فون روتيك (Karl von Rotteck) أو روبرت فون مول (Robert von Mohl)[70]، وفي وقت لاحق فريدريش يوليوس شتال (F. J. Stahl)[71]، على الارتقاء بها إلى رتبة المفهوم. ولكن متى ما استُخدم بوصفه مفهومًا تحليليًا، فإن هذا التصوّر يُحيل على جوانب أعمّ من موجة من القونَنَة، ولا تتطابق أبدًا مع تطوّر القانون الخاص بألمانيا[72]، وهذه الموجة الثانية تعني توفير معايير قانونية دستورية من شأنها أن تضبط سلطة عامة (Obrigkeit) لم تكن إلى حدّ الآن محدودة أو مقيدة إلا من طريق الشكل الشرعي والوسيلة البيروقراطية لممارسة السيادة. أما الآن، فإن المواطنين من حيث هم أناس خواص، يحصلون على حقوق عمومية - ذاتية قابلة للتطبيق في مقابل عاهلٍ لا يشاركون بلا ريب في شكل ديمقراطي في تكوين إرادته.

---

(69) هي فترة في تاريخ ألمانيا، تمتدّ من مؤتمر فيينا في عام 1815 إلى ربيع الشعوب الذي أُجهض في عام 1848-1849. وهي فترة عُرفت أيضًا باسم «ألمانيا الفتاة»، وسبقت ثورة آذار/ مارس 1848 التي طالب فيها الشعب الألماني بحرية الصحافة وملكية برلمانية. (المترجم)

(70) H. Boldt, *Deutsche Staatslehre im Vormärz* (Düsseldorf: 1975).

(71) I. Maus, «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates,» in: M. Tohidipur (ed.), *Der bürgerliche Rechtsstaat* (Frankfurt am Main: 1978), vol. 1, pp. 13 ff.,

يقول التعريف الشهير: «إن الدولة يجب أن تكون دولةَ قانونٍ، ذلك هو الحلّ، وهو أيضًا في حقيقة الأمر محرّك التطوّر في العصر الحديث. يجب أن تعين سُبُلَ نجاعتها وحدودَها، كما أيضًا الدوائرَ الحرّة لمواطنيها، بطريقة قانونية، وأن تؤمّن ذلك بشكل لا يتزعزع، كما يجب ألا تحقّق [تفرض] الأفكار الأخلاقية بواسطة الدولة، وبالتالي على نحو مباشر، بمقدار يزيد عمّا ينتمي إلى القانون، نعني إلى حدّ التسييج الأكثر ضرورة فحسب. هذا هو مفهوم دولة القانون، وليس أن الدولة فحسب تتحكّم في النظام القانوني من دون أهداف إدارية، أو أنها تحمي بشكل كامل حقوق الأفراد، وهو مفهوم لا يعني عمومًا غاية الدولة ومضمونها، بل طريقة تحقيقهما وطبيعتها فحسب». F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* (Darmstaat: 1963), vol. 2, pp. 137 f.

(72) E. W. Böckenförde, «Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs,» *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 65 ff.

وعلى الطريق نحو **قوننة الدولة** (Verrechtsstaatlichung)[73] يتمّ تنسيق نظام القانون الخاص البرجوازي مع جهاز ممارسة السيادة على نحو بحيث إنه يمكن تأويل مبدأ قانونية (Gesetzmässigkeit)[74] الإدارة في معنى «سيطرة القانون». وفي دائرة الحرية الخاصة بالمواطنين يجب ألا يحقّ للإدارة أن تتدخّل ضدّ القانون ولا في حالة سكوت القانون ولا في ما هو أبعد مما ينصّ عليه القانون[75]. إن ضمانات الحياة والحرية والملكية لدى الأشخاص الخواص لم تعد تنشأ باعتبارها تأثيرات وظيفية جانبية لعلاقات تجارية مُمأسَسة من طريق القانون الخاص فحسب، فمع فكرة دولة القانون، اكتسبت على الأرجح رتبة المعايير الدستورية المبرَّرة أخلاقيًا وصارت تصبغ بنية نظام السيادة في جملته.

واستنادًا إلى نظرية المجتمع يمكن أن نعتبر هذا المسار مرة أخرى من جهتين، من منظور المنظومة ومن منظور عالم الحياة. وكانت دولة الحكم المطلق قد فهمت نفسها حصريًا باعتبارها محامية عن المنظومات الفرعية المتمايزة عبر المال والسلطة وعاملت عالم الحياة المدحور إلى دائرة الحياة الخاصة بوصفه مادّة غير مشكّلة، وهذا النظام القانوني قد تمّ الآن إثراؤه عبر عناصر من خلالها يتمّ الاعتراف بأن عالم الحياة الحديث للمواطنة (Bürgertum)[76] يستحقّ الحماية. ومتى ما نظرنا إليه من خارج، فإنه يمكننا أيضًا أن نفهم هذا النظام بوصفه خطوة أولى من خلالها اكتسبت الدولة الحديثة شرعيةً نابعة من قانون خاص، وشرعنات **على أساس** ضرب حديث من عالم الحياة.

(ج) لقد اتّخذت **دولة القانون الديمقراطية** هيئتها أوّل الأمر إبّان الثورة الفرنسية وشغلت نظرية الدولة منذ روسو وكانط إلى حدّ يومنا هذا. وأنا أستخدم المفهوم مرّة أخرى في شكل تحليلي، وذلك قصد الإشارة إلى تلك الموجة من القوننة التي تصرّف فكرة الحرية المبسوطة بعدُ في مفهوم القاعدة القانونية (Gesetzesbegriff) كما ضُمِّم في القانون الطبيعي تصريفًا ينحو بها نحو القانون الدستوري. إن سلطة الدولة المُدسْتَرَة (konstitutionalisiert) قد تمّت دمقرطتها، وصار المواطنون، من

---

(73) وهو ما يمكن أن نترجمه بعبارة «الدسترة» أو إرساء دولة القانون. (المترجم)

(74) المطابقة التامة للقوانين. (المترجم)

(75) عبارات باللاتينية في النص: «weder contra noch praeter noch ultra legem». (المترجم)

(76) اللفظ يعني قبل ذلك «البرجوازية». والقصد هو الحياة المدنية البرجوازية. (المترجم)

حيث هم مواطنو دولة، يتمتّعون بحقوق المشاركة السياسية. إن القوانين لا تدخل حيز التنفيذ إلا عندما تحتوي في ذاتها على الافتراض المضمون ديمقراطيًا بأنها تعبّر عن مصلحة عامّة، وأن المعنيين بالأمر ينبغي أن يكون بإمكانهم أن يوافقوا عليها. وهذا المطلب يجب أن تتمّ تلبيته عبر إجراء من شأنه أن يربط سنّ القوانين بتكوين برلماني للإرادة ومناقشة عمومية. إن **قوننة مسار الشرعنة** إنما تتحقّق في شكلِ حقٍّ كوني ومتساو في الاقتراع، كما تتحقّق في الاعتراف بحرية التنظّم من أجلِ الاتحادات والأحزاب السياسية. وبذلك تزداد أيضًا حدّة المشكل المتعلّق بتقسيم السلطة، نعني مشكل العلاقة التي تقيمها مؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، المتمايزة وظيفيًا في ما بينها. وهذا المشكل لم يطرح نفسه داخل دولة القانون إلا بالنسبة إلى العلاقة بين السلطة التنفيذية والعدالة.

ومتى ما نظرنا من زاوية نظرية المجتمع، فإن هذه الموجة من الدَمَقرَطة سوف تقع على الخطّ نفسه مع قوننة الدولة التي سبقتها. إن عالم الحياة سوّغ نفسه مرة أخرى في وجه مقتضيات بنية سيادية تجرّدت من كل علاقات الحياة العينية. وبذلك أيضًا بلغ مسار ترسيخ وسائط السلطة ضمن عالمِ حياةٍ معقلَن، ومن ثمّ لم يعد متمايزًا في البرجوازية وحدها، إلى حدّ معين من الاكتمال.

كانت موجة القوننة الأولى، المقوِّمة للمجتمع البرجوازي، لا تزال تحت وطأة تلك الازدواجيات التي كان ماركس قد كشف النقاب عنها من خلال مثال العمل المأجور «الحر». وكان وجه السخرية في هذه الحرية كامنًا في أن التحرّر الاجتماعي للأجراء، ولا سيما حرية التنقّل وحرية الاختيار، والذي عليه يرتكز عقد العمل والعضوية في تنظيم ما، كان ينبغي أن يكون ثمنه هو القبول ببروليتارية نمط الحياة، والذي لم يؤخذ من الناحية المعيارية في الاعتبار. أما الموجتان الأخريان من القوننة فهما مبثوثتان في الخطب العاطفية (das Pathos) لحركات التحرّر البرجوازية. وعلى خطّ الدسترة والدّمقرطة لسيادة بيروقراطية ظهرت أوّل الأمر في هيئة حكم مطلق، انكشف الطابع الضامن **من دون أي لبس** للحرّية الذي يميز عمليات سنّ المعايير (Normierungen) القانونية. إن القانون المدني الصوري، في كل مكان حيثما يسوّغ ادّعاءات عالم الحياة على نحو جلي ضدّ السيادة البيروقراطية، ويفقد ازدواجية ذلك النوع من تحقيق الحريات الذي يُدفع ثمنه من الآثار الجانبية المدمّرة. وإن **الدولة الاجتماعية** التي تطوّرت في إطار دولة القانون

الديمقراطية، والتي لا ينبغي علي أن أصف خصائصها مرة أخرى، قد واصلت هذا الخط نحو **قوننة ضامنة للحرية**. وفي ما يظهر يروّض منظومة الفعل الاقتصادية بالطريقة ذاتها التي اعتمدتها الموجتان السابقتان من القوننة في ترويض منظومة الفعل الإدارية. إن إنجازات الدولة الاجتماعية هي في أي حال قد تمّ الكفاح من أجلها سياسيًا، أو تمّ منحها بنية ضمان الحرية. وبذلك نجد أنفسنا ضرورةً أمام هذا التوازي: كما كانت الديناميكية الداخلية للممارسة البيروقراطية للسلطة، ها هنا، كذلك تكون الديناميكية الحميمة لمسارات التراكم الاقتصادي، هنا، متصالحةً مع البنى الخصوصية (eigensinnig) لضرب من عالم الحياة الذي تمّت في الأثناء عقلنته أيضًا.

### (د) القوْننة في ظلّ تدخّل الدولة: التضارب بين ضمان الحرية والحرمان من الحرية

في واقع الأمر، يمكن أن يتمّ فهم التطوّر نحو **دولة قانون اجتماعية وديمقراطية** باعتباره دسترةً لعلاقات سلطة اجتماعية مترسّخة في بنية طبقية. والأمثلة الكلاسيكية هي تحديد مدّة العمل، وحرية التحالف النقابي، واستقلالية الأجور، والحماية من الطرد، والضمان الاجتماعي ...إلخ. وفي هذه الحالات، يتعلّق الأمر بمسارات قوننة في عالم شغل كان قد انهار في أوّل الأمر أمام سلطة التصرّف غير المحدودة وسلطة التنظيم التي يتمتع بها المالكون الخواص لوسائل الإنتاج. وهنا أيضًا يتعلق الأمر بعمليات قوننة تهدف إلى تحقيق التوازن داخل السلطة، وذلك **داخل** ميدان فعل **تمّ بعدُ تشكيله على نحو قانوني**.

إن المعايير التي تحدّ من النزاع الطبقي وترسم هيئة الدولة الاجتماعية، هي من منظور المستفيدين منها، وكذلك من منظور المشرّع الديمقراطي، تتميز بطابع ضامن للحريات. وإنْ كان ذلك، بلا ريب، لا يسوغ بالنسبة إلى كل قواعد (Regelungen) الدولة الاجتماعية. هكذا كانت **ازدواجية ضمان الحرية وافتكاك الحرية** ملتصقة بالسياسة الاجتماعية للدولة[77]. كانت الموجة الأولى من القوننة، التي هي مقوِّمة بالنسبة إلى علاقة رأس المال والعمل المأجور، تدين بازدواجيتها

(77) T. Guldimann et al., *Sozialpolitik als soziale Kontrolle* (Frankfurt am Main: 1978).

إلى التناقض بين المعنى الاجتماعي التحرّري لمعايير القانون الخاص المدني، من جهة أولى، وتأثيراته الاجتماعية - القمعية على أولئك الذين كانوا مضطرّين إلى عرض قوة عملهم بوصفها سلعة، من جهة أخرى. وإن شبكة الضمانات التي تمنحها الدولة الاجتماعية يجب الآن أن تتلقّف هذه المفاعيل الخارجية لمسار إنتاج مرتكز على العمل المأجور، ولكن كلّما كانت هذه الشبكة مربوطة في شكل أكثر كثافة، ظهرت على نحو أكثر جلاء **ازدواجياتٌ من نوع آخر**. إن المفاعيل السلبية لهذه الموجبة الأخيرة في الوقت الحاضر من القوننة لا تبدو بوصفها تأثيرات جانبية، بل تنتج **من بنية القوننة ذاتها**، فإن وسائل ضمان الحرية إنما هي ذاتها التي **تهدّد** حرية المستفيدين منها.

لقد وجد هذا الأمر في ميدان **السياسة الاجتماعية للدولة** اهتمامًا واسعًا تحت عنوان «القوننة والدمقرطة من حيث هما حدود السياسة الاجتماعية»[78]. وبالاستناد إلى مثال الحق في التأمين الاجتماعي تمّ مرارًا بيانُ[79] أن الدعاوى القانونية في شأن الدخل المالي في حالة التأمين (مثلًا في حالة المرض أو الشيخوخة) تدلّ بلا ريب على تقدّم تاريخي بالمقارنة مع تقاليد الإعانة للفقراء، كذلك على أن هذه القوننة للمخاطر على الحياة تتطلّب ثمنًا جديرًا بالملاحظة في شكل **تدخّلات** هيكلية **في عالم الحياة** الخاص بالمستفيدين. وهذه التكاليف تتأتّى من التنفيذ البيروقراطي والتسديد النقدي للمطالب الاجتماعية القانونية. ومن بنية القانون المدني (bürgerlich)[80] تنتج ضرورةُ صياغة ضمانات الدولة الاجتماعية بوصفها مطالبات قانونية **فردية** بحالات (Tatbestände) عامة محدّدة في شكل دقيق.

ربّما تكون **الفرْدَنَة**، نعني كون المطالب منسوبة إلى ذاتٍ قانونية فاعلة في شكل استراتيجي، وساعية وراء مصالحها الخاصة، لا تزال في نطاق الدولة الاجتماعية أكثر ملاءمة لوضعيات الحياة المحتاجة إلى التقعيد (Regelung)[81]

---

(78) ينظر قائمة المراجع لدى: E. Reidegeld, «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen,» in: Voigt, *Verrechtlichung*, pp. 275 ff.

(79) Chr. V. Ferber, *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft* (Hamburg: 1967).

(80) المدني، وليس «البيروقراطي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 398). (المترجم)

(81) التنظيم القانوني. (المترجم)

من قانون الأسرة على سبيل المثال. بيد أن التعريف الفرداني مثلًا لرعاية المسنّين إنما له نتائج وخيمة على فهم الذات لدى المعنيين بالأمر وعلى علاقاته بالقرين والأصدقاء والجيران ...إلخ، وكذلك له نتائج على الاستعداد للدخول في جماعة متضامنة وتقديم المساعدة. وثمّة إكراه بدرجة كبيرة على إعادة تعريف الوضعيات اليومية يتأتى قبل كل شيء من **تخصيص الحالة**، وبالتالي هنا من حالة التعويض الذي يقدّمه الضمان الاجتماعي: «... إن ما يُفهَم بوصفه حالة ضمان [اجتماعي] هو عادة 'دخول تلك الحالة المتغيرة من الحياة التي يجب على الضمان الاجتماعي أن يوفّر الحماية ضدّها' ويصبح الأمر متوازنًا إذا ما كان يوجد حقّ في الخدمات (Leistungsanspruch). ومع قوننة الحالة الاجتماعية تمّ أيضًا استجلاب بنية «إذا – فإن» (die Wenn-dann-Struktur) من القانون الشَّرْطي، الغريبة عن العلاقات الاجتماعية والأسباب الاجتماعية والتبعيات والحاجات، وتبنّيها في عملية التقسيم الاقتصادي والاجتماعي. غير أنه مع هذه البنية لا يمكن أن تتمّ ردّة الفعل في شكل ملائم، وقبل كل شيء في شكل وقائي على التسبّب في حالة التعويض»[82]. وفي نهاية الأمر، فإن **تعميم** (Allgemeinheit)[83] الحالة يُعزى إلى **التنفيذ البيروقراطي للخدمة**، وبالتالي إلى الإدارة التي تعالج المشكل الاجتماعي المعطى مع المطلب القانوني. إن الوضعية المحتاجة إلى تنظيم قانوني، والمنصهرة في سياق تاريخ حياة معينة وشكل ملموس من الحياة، ينبغي أن تخضع إلى تجريد عنيف، وليس فقط لأنها ينبغي أن تُدرَج تحت القانون، بل تمكن معالجتها في شكل إداري. وبذلك ينبغي على البيروقراطيات المنفِّذة أن تعمل في شكل انتقائي جدًّا وأن **تفرز** حالات الخصاصة الاجتماعية التي يمكن أن تُسجّل تحت حالات التعويض المزوّرة (fingiert) قانونيًا، وذلك بوسائل سلطة بيروقراطية تعمل في شكل شرعي. وعدا ذلك، فإن هذا الأمر يتوافق مع معالجة مركزية وحاسوبية لحالات الخصاصة الاجتماعية في الأبراج العاجية للمنظمات الكبرى، وهذه المنظّمات تضيف إلى المسافة الاجتماعية والنفسية التي تفصل الحريف عن بيروقراطيات الرعاية [الاجتماعية] مسافات مكانية وزمانية.

---

(82) Reidegeld, p. 277.

(83) الطابع «العامّ» أو الكلّي للحالة. (المترجم)

فضلًا عن ذلك، فإن مخاطر الحياة الطارئة غالبًا ما تُعالَج في **شكل تعويضات نقدية**. لنفكّر على سبيل المثال في الدخول في حدّ الشيخوخة أو فقدان موقع العمل، فإن ظروف الحياة والمشاكل التي تتغير في شكل نمطي مع هذه الأحداث لا تسمح في العادة بأي إعادة تعريف للاستهلاك. ومن أجل تلافي عدم لياقة التعويضات المطابقة للمنظومة تمّ إرساء خدمات اجتماعية من شأنها تقديم **مساعدة علاجية**.

ولكن بذلك لم يحدث سوى أن تناقضات تدخّل الدولة الاجتماعية قد أعادت إنتاج نفسها على مستوى أعلى، إذ إن شكل المعالجة عبر الخبراء المنصوص عليه إداريًا في معظم الأحيان يناقض هدف العلاج، الرامي إلى تعزيز النشاط الذاتي والاستقلال لدى الحريف: «... إن مسار استحداث خدمات اجتماعية إنما يكتسب واقعًا خاصًّا، يتغذّى قبل كل شيء من الكفاءة المهنيّة للموظّفين العموميين، ومن أطر الفعل الإداري، ومن 'الأمزجة' (Befindlichkeiten) البيوغرافية والآنية، ومن القدرة على التعاون والاستعداد للتعاون لدى من يسعى إلى القيام بالخدمات أو من يخضع لها. وبجانب المشاكل التي تثيرها مطالب الخدمات الخاصة بكل طبقة، والتي تبقى مطروحة حتى في هذه المجالات، أو كما هي الحال هنا أيضًا، مشاكل المخصصات والإعانات عبر محاكم ومنظّمات لتطبيق العقوبات ومكاتب إدارية أخرى، ومشاكل التحديد الملائم والشكل الملائم للخدمات داخل شبكة المنظمات البيروقراطية لدولة الرفاه، كل هذه الأشكال من المساعدة الفيزيائية والنفسية - الاجتماعية والتحرّرية، تتطلّب في حقيقة الأمر أنماط اشتغال ومقاييس عقلانية وأشكال تنظيم غريبة عن الإدارة المهيكلة بطريقة بيروقراطية»[84].

مع المفارقات التي تنتج من الخدمات الاجتماعية، وعمومًا من ضرب من التيرابيوقراطية (Therapeutokratie)[85] التي تمتدّ من تطبيق العقوبات، مرورًا بالرعاية الطبية للمرضى عقليًا والمدمنين والاضطرابات السلوكية، وبالأشكال

(84) Ibid., p. 281.

(85) مصطلح منحوت من لفظين يونانيين: «θεραπεία ،therapeia» في معنى الفعل عالج وخدم واعتنى، و«κρατία ،kratia»، أي حكم ودبّر وساس. والقصد بذلك هو «السياسة العلاجية» أو «التدبير العلاجي» أو «الحكم الاستشفائي». (المترجم)

الكلاسيكية من العمل الاجتماعي والأشكال الأكثر جدّة من المساعدة على الحياة (Lebenshilfe) من قبيل العلاج النفسي وديناميكا المجموعات، والعناية الروحية (Seelsorge) وتكوين المجموعات الدينية، وذلك إلى حدّ تشغيل الشباب ومنظومة التربية العمومية والخدمات الصحية وإجراءات الوقاية العامة من كل نوع، مع هذه المفارقات تنكشف ازدواجيةُ الموجة الأخيرة من القوننة؛ قوننة الدولة الاجتماعية بوضوح مثير. وبمقدار ما تمتدّ الدولة الاجتماعية إلى ما أبعد من التسوية السلمية للنزاع الطبقي الذي يطرأ في شكل مباشر في دائرة الإنتاج، وتنشر شبكة من العلاقات مع الحرفاء على ميادين الحياة الخاصة، فإنه تبرز على نحو أكثر قوّة المفاعيلُ الباثولوجية المنتظرة من قوننة تعني في الآن نفسه دمقرطة الميادين المركزية للحياة ونقدنَتَها. وتتمثّل المعضلة البنيوية لهذا النمط من القوننة في أن ضمانات الدولة الاجتماعية يجب أن تخدم الهدف من الإدماج الاجتماعي ولكنها تشجّع على تفكّك سياقات الحياة تلك التي تمّ فصلها، عبر تدخّل اجتماعي ذي صبغة قانونية، عن آليات التفاهم التي من شأنها تنسيق الأفعال، وتمّ تحويلها إلى وسائط مثل السلطة والمال. وإنه في هذا المعنى إنما تكلّم رينر بيشاس (R. Pitschas) عن أزمة السياسة الاجتماعية للدولة باعتبارها أزمة الإدماج الاجتماعي[86].

من أجل تحليل تجريبي لهذه الظواهر، سوف يكون من المهمّ أن نوضّح المقاييس التي من خلالها يمكن أن تنفصل الجوانب المتعلّقة بضمان الحرية عن الجوانب الخاصة بانتزاع الحرية. وتحت زوايا نظر حقوقية نجد أوّلًا التقسيم الكلاسيكي للحقوق الأساسية إلى حقوق الحرية وحقوق المشاركة (Teilhabe)، ويمكن المرء أن يفترض أن بنية القانون المدني الصوري إنما تصبح بالتحديد بنية

(86) «ما يقع في حقل التلاقي بين دولة القانون والدولة الاجتماعية هو أن السياسة الاجتماعية التي تسكّ (ausmünzend) تصميمًا اجتماعيًا 'نشطًا' في تنظيم حرّ للدولة تهدّد بدحر مطالبة الفرد بمساعدة نفسه. ومن ثمّ فإن منظومة خدمات الدولة لا تقوّض توزيع المهمات بين الدولة والمجتمع فحسب. إنها بتهيئة الخدمات الاجتماعية إنما تصوغ **نماذج حياة برمّتها**: عندما يتمّ تأمين حياة المواطنين بشكل مقوْنَن (verrechtlicht) ضدّ كل تقلّبات الحياة، بدءًا بالولادة وامتدادًا إلى ما بعد الموت، كما يعلّمنا قانون رعاية الباقين في قيد الحياة، فإن الفرد عليه أن يعدّل نفسه بحسب هذه القشور الاجتماعية لوجوده؛ هو يقود حياته متحرّرًا من المشاغل المادية، لكنه في الوقت ذاته مصاب بمقدار مفرط من عناية الدولة به كما أيضًا بالقلق الشديد من فقدان تلك العناية». R. Pitschas, «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung.» in: Voigt, *Verrechtlichung*, p. 155.

معضلية عندما لم يعد يجب على هذه الوسائل أن تحدّ ميادين المشيئة الخاصة في شكل سالب فحسب، بل أن تضمن المساهمة والمشاركة في المؤسسات والأعمال في شكل موجب. فإذا صحّ هذا الافتراض، فإنه ينبغي علينا عندئذ بلا ريب أن ننتظر انقلابًا من ضمان الحرية إلى انتزاع الحرية وذلك منذ الموجة الثالثة من القوننة، موجة الدمقرطة، وليس منذ الموجة الرابعة، موجة الدولة الاجتماعية فحسب. وفي الواقع ثمّة علامات على أن **تنظيم ممارسة الحريات المدنية** (staatsbügerlich)[87] من شأنه أن يضعف في شكل جوهري إمكانات التكوين التلقائي للرأي والتكوين الخَطابي للإرادة وذلك عبر تجزيء دور الناخب وتقطيعه، وعبر التنافس بين النخب الحاكمة، وعبر التكوين العمودي للرأي (Meinungsbildung)[88] في ظلّ أجهزة حزبية بيروقراطية بالية، وعبر هيئات برلمانية أصبحت مستقلّة بذاتها، وعبر شبكات تواصلية موروثة ...إلخ. ولكن بحجج كهذه لن يستطيع المرء أن يستنبط الجوانب المتعلقة بانتزاع الحرية من **شكل** حقوق المشاركة، بل من الطريقة البيروقراطية في **تنفيذها** (Impementierung) فحسب. إن **مبادئ** الحق في الاقتراع العام، وكذلك حرية التجمّع وحرية الصحافة وحرية الرأي، والتي ينبغي على المرء، تحت شروط التواصل الجماهيري الحديث، أن يؤوّلها بذلك في معنى حقوق المشاركة الديمقراطية، هي أمور يكاد لا يستطيع المرء أن يجادل في بداهة طابعها الضامن للحريات.

ثمّة مقياس آخر يذهب أبعد من ذلك، هو على الأرجح أقرب في طبيعته إلى سوسيولوجيا القانون، ويمكن أن يتمّ تأويله في نطاق نظرية المجتمع، ألا وهو تقسيم المعايير القانونية تحت زاوية السؤال عمّا إذا كانت تمكن شرعنتها في معنى المذهب الوضعي من طريق إجراءات فحسب، أو ما إذا كانت قابلة للتبرير المادي. وعندما يتمّ وضع مشروعية معيار قانوني ما موضع سؤال، فإنه تكفي في حالات معينة الإشارة إلى الاستنتاج الصحيح صوريًا لقانون ما، لحكم قضائي أو فعل إداري. وإن الوضعانية القانونية أرجعت هذا الأمر إلى مفهوم الشرعنة من طريق الإجراءات، وذلك بلا ريب من دون أن ترى أن هذا النمط من الشرعنة هو

---

(87) حريات المواطنة. (المترجم)

(88) تكوين الرأي وليس «الإرادة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 401). (المترجم)

ذاته لا يكفي، بل يحيل على الحاجة إلى تبرير سلطات الدولة المانحة للمشروعية فحسب[89]. ولكن بالنظر إلى الحجم المتغير والمتزايد دومًا للقانون الوضعي، فإن المتمتّعين بالقانون الحديث يكتفون في حالة الشك بشرعنة من طريق الإجراءات، لأن أي تبرير مادّي هو في عديد الحالات ليس غير ممكن فحسب، بل من منظور عالم الحياة هو أيضًا بلا معنى. وهذا يصحّ بالنسبة إلى كل الحالات حيث يُستخدم **القانون باعتباره وسيلة تنظيمية في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط**، التي أصبحت مستقلّة بنفسها عن السياقات المعيارية للفعل الموجّه نحو التفاهم. وفي هذا الأمر تكون أغلب موادّ القانون الاقتصادي والقانون التجاري وقانون الشركات وقانون الإدارة ذات دلالة كبيرة. وهنا يتمّ تركيب القانون مع وسائط المال والسلطة على شاكلة بحيث إنه هو ذاته يضطلع بدور وسط من وسائط التحكّم. إن **الوسط القانوني** إنما يبقى مرتبطًا من دون شك مع **القانون بوصفه مؤسسة**. وبـ**المؤسسات القانونية** أعني المعايير القانونية التي لا تمكن شرعنتها في شكل كاف من طريق الإشارة الوضعانية إلى الإجراءات. وبهذا الصدد، تكون أسس القانون الدستوري ومبادئ القانون الجزائي وقانون الإجراءات الجزائية، وكذلك كل لوائح العقوبات المتصلة بالأخلاق (من قبيل الجريمة والإجهاض والاغتصاب ...إلخ) حالات نموذجية. وما إنْ يتمّ وضع صلاحية **هذه** المعايير موضع سؤال في الممارسة اليومية، فإن الإشارة إلى قانونيتها (Legalität)[90] لن تكون كافية، إذ هي تحتاج إلى تبرير مادّي، **لأنها تنتمي إلى الأنظمة الشرعية لعالم الحياة ذاته** ومع معايير الفعل غير الرسمية تشكّل خلفية الفعل التواصلي.

كنّا قد ميزنا القانون الحديث من خلال تركيبة تضمّ مبدأ التشريع (Satzungsprinzip) ومبدأ التعليل (Begründungsprinzip)[91]. وهذه البنية من شأنها أن تمكّن في الوقت ذاته من التمديد الوضعاني لطرائق التعليل ومن الشحذ الأخلاقي لإشكالية التعليل التي أُجّلت إلى البحث في الأسس. ونحن نرى الآن كيف أن فك الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة هو أمر ملائم بالنسبة إلى هذه البنية القانونية، فإن القانون المستخدَم بوصفه وسطَ تحكّمٍ قد تخلّص من عبء إشكالية التعليل،

(89) ينظر: المجلد الأول، ص 439 وما بعدها.

(90) شرعيتها القانونية. (المترجم)

(91) في معنى التسويغ والتبرير بالاستناد إلى مبرّرات وعلل وحجج. (المترجم)

وهو ليس مرتبطًا بالمتن القانوني المحتاج إلى الشرعنة من حيث مضمونه إلا من طريق إجراءات صحيحة صوريًا. أما المؤسسات القانونية، فهي تنتمي - على الضدّ من ذلك - إلى المكوّنات المجتمعية لعالم الحياة. ومثل سائر معايير الفعل التي لا تغطّيها السلطة العقابية للدولة، يمكن أن تأخذ صبغة أخلاقوية (moralisiert)[92] في مناسبات معينة. إن الأسس المتغيرة للشرعنة، بلا ريب، لا تمسّ مباشرة مخزون المعايير القانونية، لكنها يمكن أن تمنح الدافع نحو تغيير قانوني (أو في الحالات القصوى تغيير ثوري) للقانون الساري المفعول.

وبمقدار ما يشتغل القانون بوصفه وسطًا مركّبًا، مقترنًا مع المال والسلطة، يمتدّ إلى ميادين فعلٍ منظَّمة صوريًا، قد تأسّست بما هي كذلك مباشرةً على أشكال القانون الصوري المدني. وعلى الضدّ من ذلك، فإن المؤسسات القانونية ليس لها أي قوّة **تأسيسية**، بل لها وظيفة **تعديلية** (regulativ) فحسب. إنها منصهرة في سياق سياسي - ثقافي ومجتمعي أوسع نطاقًا، وتوجد في استمرارية مع المعايير الأخلاقية (sittlich)[93] وتعيد تشكيل (überformen) ميادين الفعل المهيكَلة تواصليًا، وتمنح لميادين الفعل المؤسَّسة بعدُ في شكل غير رسمي، شكلًا إلزاميًا، شكلًا قائمًا تحت عقوبات الدولة. ومن هذه الزاوية نستطيع كذلك أن نميز بين مسارات القوننة طبقًا للسؤال عمّا إذا كانت مرتبطة بالمؤسسات السابقة على عالم الحياة، وتعيد تشكيل ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا في قالب قانوني، أو ما إذا كانت تقوم بتركيز (verdichten) العلاقات القانونية المقوّمة لميادين الفعل المدمَجة منظوماتيًا فحسب. وبهذا الصدد، يمكن السؤال عن نمط الشرعنة المناسب أن يصلح بوصفه اختبارًا أوّليًا. إن الموادّ القانونية التقنية والمجرّدة من أي محتوى خلقي (entmoralisiert)، والتي تنمو مع تعقيدات المنظومة الاقتصادية والمنظومة الإدارية، ينبغي أن يتمّ الحكم عليها بالنظر إلى مقتضيات وظيفية وبالنظر إلى التطابق مع معايير من طور أعلى. ومتى نظرنا من زاوية تاريخية، فإن التزايد المستمرّ في القانون المكتوب يجوز أن يقع في جزء كبير منه تحت هذه الفئة، ويشير إلى استخدام متعدد للوسط المسمّى قانونًا فحسب. وقد تميزت موجات

---

(92) في معنى التجربة الخلقية للفرد. (المترجم)

(93) في معنى السنن والعادات العميقة لحضارة أو شعب ما. (المترجم)

القوننة التي طبعت هذه الحقبة (epochal)، من جهة أخرى، عبر **مؤسسات قانونية جديدة**، تنعكس أيضًا في الوعي القانوني للممارسة اليومية، وإنما بالنظر إلى هذه الفئة الثانية من القوننة فحسب، إنما تظهر الأسئلة المتعلقة بالتقويم المعياري.

كانت الموجة الأولى من القوننة تمتلك طابعًا ضامنًا للحرية، من جهة أن القانون الخاص المدني وسيطرةً بيروقراطية ممارَسة بوسائل الشرعية القانونية قد أدّيا في أي حال إلى التحرّر من علاقات السلطة وعلاقات التبعية السابقة على الحداثة. أما الموجات الثلاث التالية من القوننة، فقد ضمنت نوعًا من النموّ في الحرية، بمقدار ما أمكنها أن تربط بين الديناميكية السياسية والديناميكية الاقتصادية التي تمّ تحريرها مع المأسسة القانونية لوسائط السلطة والمال، وذلك في مصلحة المواطنين والذوات القانونية الخاصة. إن التطوّر خطوة خطوة نحو دولة القانون (Rechtsstaat) الاجتماعية والديمقراطية يتّجه ضدّ علاقات السلطة وعلاقات التبعية الحديثة، تلك التي تولّدت مع المنشأة الرأسمالية وجهاز الهيمنة البيروقراطية، وعمومًا مع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا الخاصة بالاقتصاد وبالدولة. إن الديناميكا الداخلية لهذه المنظومات من الفعل تجري أيضًا في الأشكال التنظيمية للقانون، ولكن على نحو أن القانون هنا يضطلع بالدور الذي من شأن وسط التحكّم، ولا يكمّل المكوّنات المؤسساتية لعالم الحياة.

في دوره باعتباره وسطًا، يستطيع القانون الساري المفعول أن يكون بهذا القدر أو ذاك قانونًا وظيفيًا، ولكن خارج أفق عالمِ حياةٍ ما لا معنى لأن نتساءل عمّا تتحلّى به التعييرات (Normierungen) القانونية من طابع ضامن للحرية أو طابع منتزع للحرية. إن ازدواجية ضمان الحرية وانتزاع الحرية لا يمكن إرجاعها إلى جدلية بين القانون بوصفه مؤسّسة والقانون بوصفه وسطًا، وذلك لأن الخيار (die Alternative) بين ضمان الحرية وانتزاع الحرية ليس مطروحًا إلا من منظور عالم الحياة؛ نعني ليس مطروحًا إلا في ما يتعلق بالمؤسسات القانونية.

إلى حدّ الآن انطلقنا من الافتراض بأن القانون لا يصبح مستعمَلًا بوصفه وسطًا إلا داخل ميادين الفعل المنظّمة صوريًا، حيث يظلّ، من حيث هو وسط تحكّم، غير مكترث بإزاء عالم الحياة كما بإزاء مسائل التبرير المادّي التي تنبجس في أفقه.

لكن هذا الافتراض تمّ تقويضه مع النزعة التدخّلية للدولة الاجتماعية. إن السياسة الاجتماعية للدولة ينبغي أن تستخدم القانون على وجه الدقة باعتباره وسطًا، وذلك من أجل تسوية حالات الخصاصة التي تطرأ في ميادين الفعل المهيكَلة في شكل تواصلي. ومن اليقين أن المبدأ الأساسي للمشاركة الاجتماعية والتعويضات الاجتماعية هو، على طراز حرية التحالف على سبيل المثال، مؤسّسة مترسّخة في القانون الدستوري تتّصل من دون إكراه بالأنظمة المشروعة لعالم الحياة الحديث. لكن القانون الاجتماعي الذي عبره يتمّ تحقيق التعويض الاجتماعي، إنما يتميز على سبيل المثال عن قانون الأجور (Tarifrecht)، الذي من خلاله تصبح حرية التحالف ناجعة، من زاوية مهمّة: إن إجراءات القانون الاجتماعي، المتعلقة عادة بدفع التعويضات، لا تتدخل، مثل عقود العمل الجماعي على الأجور والرواتب، في ميدان فعل هو **على أي حال** منظّم صوريًا، بل هي تسوّي حالات خاصة تنتمي من حيث هي وضعيات عالم الحياة إلى ميدان فعل مهيكل في شكل تواصلي. ولهذا السبب أودّ أن أفسّر مفاعيل التشيؤ التي يمكن أن تظهر عبر مثال السياسة الاجتماعية للدولة، وذلك على نحو بحيث إن **المؤسسات القانونية** التي تضمن التعويض الاجتماعي لا تصبح ناجعة إلا عبر **قانون اجتماعي مستخدَم بوصفه وسطًا**. ومن زاوية نظرية الفعل، يمكن أن يتمّ تفسير مفارقة البنية القانونية على النحو التالي. فمن حيث هو وسط، حتى القانون الاجتماعي مصمَّم من أجل ميادين الفعل التي تتأسّس أوّلًا في أشكال تنظيمية قانونية والتي لا يتمّ إبقاؤها مجتمعة إلا عبر آليات منظوماتية. ولكن في الوقت ذاته يمتدّ القانون الاجتماعي إلى وضعيات الفعل التي هي منصهرة في السياقات غير الرسمية أو غير المتشكّلة (informell) لعالم الحياة.

هكذا، فليس للسياسة الاجتماعية للدولة في سياقنا إلا قيمة تبيينية، فإن أطروحة الاستعمار الداخلي إنما تعني أن المنظومات الفرعية للاقتصاد والدولة من شأنها أن تصبح تبعًا للنموّ الرأسمالي أكثر فأكثر تركّبًا وتعقّدًا، وأن تتغلغل أكثر فأكثر عمقًا في إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة. وهذه الأطروحة يمكن أن يتمّ اختبارها بواسطة سوسيولوجيا القانون في كل مكان حيثما تكون الوسائد التقليدية للتحديث الرأسمالي قد اهترأت والميادين المركزية لإعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية قد تمّ امتصاصها في شكل

مكشوف في غمرة الديناميكية الداخلية للاقتصاد، وبالتالي في غمرة القوننة. وهذا لا يصحّ على موضوعات حماية البيئة وأمان المفاعلات النووية وحماية المعطيات الشخصية ...إلخ التي تمّت إثارتها في الفضاء العمومي في شكل درامي وبنجاح فحسب، فإن النزعة نحو قوننة دوائر عالم الحياة المنظّمة بطريقة غير رسمية تفرض نفسها على واجهة أوسع نطاقًا، وذلك بمقدار ما يكون وقت الفراغ والثقافة والترفيه والسياحة أمورًا مشمولة صراحةً من قوانين اقتصاد السلع وتعريفات الاستهلاك الجماهيري، وبمقدار ما تتكيف بنى الأسرة البرجوازية تكيفًا جليًا مع مقتضيات منظومة التشغيل، وبمقدار ما تضطلع المدرسة على نحو ملموس بوظيفة توزيع فرص العمل وفرص الحياة ...إلخ.

تتميز بنية القوننة في القانون المدرسي والقانون الأُسري بازدواجية شبيهة بتلك التي في ميدان القانون الاجتماعي. وقد تمّ بصدد جوانب معينة من تطوّر القانون المدرسي[(94)] والقانون الأسري[(95)] في جمهورية ألمانيا الفدرالية، بلورةُ هذه المشاكل التي هيمنت أيضًا على نقاشات السياسيين من أحزاب اليمين. وفي الحالتين، تعني القوننة في بادئ الأمر **فرض المبادئ الأساسية لدولة القانون**، من قبيل احترام الحقوق الأساسية للطفل بالنسبة إلى والديه، وحقوق المرأة بالنسبة إلى الزوج، والتلميذ بالنسبة إلى المدرسة وإلى والديه، وحقوق المعلّم والتلميذ بالنسبة إلى الإدارة المدرسية للدولة. وتحت شعار «الحق في المساواة» (Gleichberechtigung)[(96)] و«مصلحة الطفل» (Kindeswohl)[(97)] تمّ إلغاء الموقع التسلّطي لأبي الأسرة، والذي لا يزال على سبيل المثال في مدوّنة القانون المدني [الألماني] (BGB)[(98)] مترسّخًا في قانون الممتلكات، وذلك لفائدة تقاسم أكثر

(94) A. Laaser, «Die Verrechtlichung des Schulwesens,» in: Projektgruppe Bildungsbericht (ed.), *Bildung in der BRD* (Hamburg: 1980); I. Richter: *Bildungsverfassungsrecht* (Stuttgart: 1973), and *Grundgesetz und Schulreform* (Weinheim: 1974).

(95) S. Simitis and G. Zenz (eds.), *Familie und Familienrecht*, 2 vols. (Frankfurt am Main: 1975),

يقارن: P. Finger, *Familienrecht* (Königstein: 1979), and G. Beitzke, *Familienrecht* (München: 1979).

(96) المساواة في الحقوق. (المترجم)

(97) رفاهية الطفل، راحة الطفل. (المترجم)

(98) BGB: عبارة مختصرة تعني «Bürgerliches Gesetzbuch». (المترجم)

مساواة لاختصاصات (Kompetenzen)[99] الأعضاء الآخرين للأسرة وادعاءاتهم. إن قوننة هذه العلاقة التي تقوم عليها السلطة الأبوية داخل الأسرة، والتي تنمو في شكل طبيعي ولها أسبابها الاقتصادية، تقابل من ناحية المدرسة عملية دسْتَرَة علاقة السلطة الخاصة التي كانت توجد بين بيروقراطية الدولة والمدرسة إلى حدّ الخمسينيات. وفي حين أن الميادين المركزية لقانون الأسرة (من قبيل الزواج وواجب الإنفاق وقانون الملكية والطلاق ورعاية الوالدين والوصاية) قد تمّ إدخال إصلاحات عليها من جهة القضاء والمشرّع، فإن قوننة المدرسة، وبالتالي فرض معايير على الفضاء الخالي من القانون الذي تحدّده سيادة الدولة على المدرسة، هو أمر تمّت الدعوة إليه من طرف القضاء وتمّ الاضطلاع به من طرف البيروقراطية الثقافية من طريق الإدارة[100]، وكان على البيروقراطية أن تسهر على أن تأخذ مسارات التعليم والإجراءات المدرسية، بمقدار ما تكون مفيدة بالنسبة إلى طريق التلميذ في الحياة وإلى رغبات الوالدين، شكلًا حيث تكون في متناول المراقبة القضائية. وإنه في وقت قريب فحسب، إنما طلبت العدالة من المشرّع أن يتحرّك من أجل توجيه القوننة البيروقراطية الجامحة على مسالك قانونية[101].

يتطلّب توسيع الحماية القانونية وفرض الحقوق الأساسية المتعلقة بالمدرسة والأسرة درجةً عالية من التمايز بين الوقائع الفردية والاستثناءات والتبعات القانونية. وعلى هذه الطريق باتت ميادين الفعل هذه مفتوحة أمام التدخّلات البيروقراطية والمراقبات القانونية، إذ إن الأسرة والمدرسة ليستا بأي وجه ميدانَيْ فعلٍ منظّمَيْن صوريًا، ولو كانتا متقوّمتيْن **منذ أوّل أمرهما** في شكل قانوني، لكان بإمكان تركيز المعايير القانونية من دون تحويل إلى مبدأ آخر من التنشئة الاجتماعية أن يقود إلى إعادة توزيعٍ للمال والسلطة. ولكن في هذه الدوائر من عالم الحياة **وقبل كل قوننة**، إنما توجدُ في واقع الأمر معايير وسياقاتُ فعلٍ، تمّ إنشاؤها وظيفيًا، وبالضرورة على أساس التفاهم بوصفه آلية التنسيق بين الأفعال.

---

(99) في معنى الصلاحيات التي يخوّلها القانون لكل فرد من الأسرة. (المترجم)

(100) في شأن التدخّل المتزايد للمحاكم في تنظيم قواعد الكيان المدرسي، يراجع:
Laaser, pp. 1348 ff.

(101) في شأن التشريع المتعلق بالمدرسة، يراجع: Ibid., pp. 1357 ff.

وبذلك، فإن قوننة هذه الدوائر لا تعني تركيز شبكة من القواعد الصورية الموجودة في أي حال، بل تعني التكملة والقولبة القانونية لسياق تواصلي للفعل، وليس ذلك بلا ريب من طريق المؤسسات القانونية، بل عبر القانون بوصفه وسطًا.

إن صوْرَنَة العلاقات داخل الأسرة والمدرسة، إنما تعني بالنسبة إلى المشتركين فيهما موْضَعَة التعايش (das Zusammenleben) الأسري والمدرسي الخاضع لقواعد صورية و**تجريده** من **العالم** الخاص به (Entweltlichung)[102]. ومن حيث هم ذوات قانونية ينخرطون الواحد إزاء الآخر في مواقف مُمَوْضِعة وموجَّهة نحو النجاح. وقد وصف سيميتيس (Spiros Simitis)[103] الأدوار التكميلية التي يؤدّيها القانون في ميادين الفعل المدمجة اجتماعيًا على هذا النحو: «إن قانون الأسرة **يكمّل** منظومةً من قواعد السلوك الاجتماعي مضمونةً أخلاقيًا، ومن هذه الناحية هو تكميلي فحسب»[104]، والأمر ذاته يصحّ بالنسبة إلى المدرسة، إذ كما كان هناك مسارُ التنشئة الاجتماعية الأسرية، كذلك يكون المسارُ البيداغوجي للتعليم هنا **سابقًا** بطريقة معينة على المعايير القانونية. وهذه المسارات التكوينية الأسرية والمدرسية الجارية عبر الفعل التواصلي ينبغي أن يكون بإمكانها الاشتغال في شكل مستقلّ عن القواعد القانونية، فإذا كانت بنية القوننة تتطلّب على الرغم من ذلك مراقبات إدارية وقضائية، لا **تكمّل** السياقات المدمجة اجتماعيًا عبر المؤسسات القانونية فحسب، بل **تحوّلها** عبر وسط القانون، عندئذ تطرأ اضطرابات وظيفية. وإن تفسير نظرية الفعل للتأثيرات السلبية للقوننة، هو الذي تمّ تأكيده في النقاشات الحقوقية وفي نقاشات سوسيولوجيا القانون.

لقد أجرى سيميتيس والعاملون معه بحثًا تجريبيًا على البنية المعضلية التي تشوب أي قوننة للأسرة، وضربوا مثالًا على ذلك قانون رعاية الوالدين[105]، وركّزت المجموعة جهدها على ممارسة القرار في المحاكم المتعلقة بالوصاية. إن حماية مصلحة الطفل من حيث حقوقه الأساسية لا يمكن أن تتحقّق إلا متى ما

---

(102) القصد هو عالم الحياة الذي يشترك فيه الناس حين يعيشون معًا. (المترجم)

(103) عالم قانون ألماني. (المترجم)

(104) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 48.

(105) S. Simitis et al., *Kindeswohl* (Frankfurt am Main, 1979), and G. Zenz, *Kindesmißhandlung und Kindesrecht* (Frankfurt am Main: 1979).

تمّ منح الدولة إمكانات التدخّل في امتيازات الوالدين التي كانت تُعتبر في الماضي أمرًا لا يمكن المساس به. وإن جدلية هذه القوننة هي التي ألهمت سيميتيس في بحثه: «مهما كانت خدمات الدولة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، فإنها لا تحمل معها إلى أفراد العائلة فوائد فحسب، بل هي تخلق أيضًا في الوقت ذاته تبعية متزايدة. إن التحرّر داخل الأسرة يتمّ مقابل ارتباط جديد. وحتى يستطيع أن يتشكّل بوصفه شخصًا، يرى فرد العائلة نفسه مجبرًا على أن يأخذ مساهمة الدولة في الاعتبار. ما يقدّم نفسه هكذا للوهلة الأولى بوصفه أداة للتخلّص من بنى الهيمنة داخل الأسرة، ينكشف أيضًا عند تفحّصه باعتباره مطية لشكل آخر من التبعية»[106]. ويبين البحث أن قضاة الوصاية المستجوبين يحكمون على أساس معلومات غير كافية، ويوجّهون اهتمامهم بالأساس نحو «الراحة الجسدية» للطفل على حساب الراحة «الروحية». لكن النقص النفساني الجلي في اجتهادات القضاة لا يتعلّق بالتكوين المهني للحقوقيين غير الكافي لهذه المهمّة بمقدار ما يتعلق على الأرجح بفرض صبغة قضائية (Justizialisierung)[107] على وقائع تحتاج إلى **نوع آخر** من المعالجة: «إن وجود مبادرات... من أجل إجراء تحقيقات أو مقترحات لتوفير إمكانات أفضل لحلّ النزاع، أمر نكاد لا نعثر عليه. وأسباب ذلك يمكن البحث عنها لدى الآباء أنفسهم، ولكن أيضًا في مواقفهم في أثناء الإجراءات القانونية (وفي الواقع)، الذي يحوّلهم شيئًا فشيئًا إلى 'موضوع' مفاوضات بين القضاة ومكتب رعاية الطفل والذي يجعل منهم بالأحرى 'خاضعين للإجراءات'، أكثر منهم 'مشاركين في الإجراءات'»[108]. وفي كل الحالات تقريبًا، يتبين «كم أن القاضي لا يستطيع أن يبدأ بوسائله القضائية الخاصة وذلك بقطع النظر عما إذا كان الأمر يتعلق بالتواصل مع الطفل الذي هو أمر لا مناص منه بالنسبة إلى الإجراءات، أو بفهم العوامل التي هي مهمة بالنسبة إلى تطوّره»[109]. إن وسط القانون ذاته هو الذي يضرّ بالبنى التواصلية لميدان الفعل المقوْنَن (verrechtlicht).

---

(106) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 40.

(107) قد نقول «الاستقضاء» والقصد هو نزعة متزايدة نحو فرض نموذج المحكمة أو القضاء الصوري أو الوضعي أو المكتوب على مساحات أخرى سياسية أو اجتماعية ...إلخ. (المترجم)

(108) Simitis et al., p. 39.

(109) Simitis and Zenz, vol. 1, p. 55.

من هذا المنظور، يتسنّى لنا أن نفهم التوصية القانونية - السياسية للمشرّع بأن يحدّ أقصى ما يمكن من تدخّلات الدولة والتي هي مع ذلك ضرورية بالنسبة إلى الحماية القانونية للطفل: «... فمن بين الحلول المتعددة الممكنة تستحقّ الأولوية تلك التي لا تمنح القاضي إلا أقلّ مساحة للقرار. ولهذا السبب، فإن لوائح القوانين (gesetzlich) يجب أن لا تساعد - كما هي الحال إلى حدّ الآن - على تدخّل قضائي ما فتئ يتوسّع بأكثر قوّة، بل ينبغي عليها على العكس من ذلك، أن تعمل أوّلًا كل ما في وسعها من أجل إبعاد النزاع عن أي تدخّل قضائي (entjustizialisieren)»[110]. بلا ريب إن تعويض القاضي بالمعالج النفساني ليس دواءً، إذ ليس العامل (Arbeiter) الاجتماعي غير خبير آخر، وهو لا يحرّر زبون بيروقراطية دولة الرفاه من موقعه بوصفه موضوعًا. إن توظيف قانون الوصاية بطريقة علاجية سوف يسرّع من مماهاة قانون الأسرة مع قانون حماية الطفل: «في هذا القانون الأسري الموازي (Para-Familienrecht) ما يسود هو نبرة سلطة الدولة ومكتب رعاية الشباب. إن التربية تتمّ هنا تحت إشراف الدولة، والآباء هم أمام واجب المساءلة. وإن اللغة، ولا سيما لغة عديد الشرّاح الأقدم عهدًا، يمكن أن تعرّفنا الهدفَ المنشود على نحو أفضل من أي لائحة تنظيمية. إن تدخّل الدولة يعوّض الحالة الطبيعية التي تمّ تقويضها»[111].

لكن ما هو مفيد في المقترح الذي لا يخلو من مفارقة والمتعلّق بنزع الصبغة القضائية (Entjustizialisierung)[112] عن النزاعات الأسرية المقوننة هو الحدس الذي تأسّس عليه. إن قوننة ميادين الفعل المهيكلة تواصليًا يجب ألا تذهب إلى ما هو أبعد من تطبيق مبادئ دولة القانون، ومن المأسسة القانونية للدستور **الخارجي**، سواء أتعلق الأمر بالعائلة أم بالمدرسة. وفي مكان القانون المستخدَم بوصفه وسطًا، ينبغي أن تدخل إجراءات تسوية للنزاعات تكون متلائمة مع بنى الفعل الموجّه نحو التفاهم - مثل مسارات خِطابية لتكوين الإرادة وإجراءات تفاوض وإجراءات قرار موجّهة نحو التوافق (konsensorientiert)[113]. وهذا

---

(110) Ibid., pp. 51 f.

(111) Ibid., p. 36.

(112) في معنى إبقاء النزاع العائلي بعيدًا من القضاء أو من المحاكم. (المترجم)

(113) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 408). (المترجم)

المطلب يمكن أن يظهر بالنسبة إلى ميادين الحياة الخاصة، مثل ميادين العائلة، بوصفه لا يزال مقبولًا إلى حدّ ما، ويمكن في أي حال أن يقع على خطّ التوجّهات التربوية الخاصة بالطبقات الوسطى. أما بالنسبة إلى ميدان عمومي مثل ميدان المدرسة، فإن مطلبًا مماثلًا بنزع الصبغة القضائية ونزع الصبغة البيروقراطية (Entbürokratisierung)، سوف يصطدم بأنحاء من المقاومة[114]، وإن المطالبة بإضفاء صبغة بيداغوجية (Pädagogisierung) أقوى على التعليم، وبدمقرطة بنى القرار، لا تتوافق بسهولة مع تحييد أدوار المواطنين[115]، وأقلّ من ذلك توافقًا مع المقتضيات الاقتصادية للمنظومة والتي تنصّ على فصل المنظومة المدرسية عن القانون الأساسي للتكوين وربطها بمنظومة التشغيل. إن النزاع الراهن على التوجّهات الأساسية للسياسة المدرسية يمكن أن يُفهَم بحسب نظرية المجتمع بوصفه كفاحًا من أجل استعمار عالم الحياة أو ضدّه. لكنني أريد أن أقتصر على المستوى التحليلي للقوننة (Verrechlichung)، فهذه تؤثّر في الميدان المدرسي تأثيرًا لا يقلّ ازدواجية عمّا هو عليه في ميدان العائلة.

إن الحماية القانونية للتلاميذ والأولياء ضدّ الإجراءات البيداغوجية (مثل عدم الارتقاء ونتائج الامتحانات ...إلخ) أو ضدّ أعمال تضيق على الحقوق الأساسية، الصادرة عن المدرسة أو إدارة التربية العمومية (Kultusverwaltung) (العقوبات التأديبية)، كان ثمنُها فرضَ صبغة قضائية وصبغة بيروقراطية تدخّلت في شكل عميق في مسارات التعلّم والتعليم، فمن جهة أولى تكون أجهزة الدولة منهكة بسبب مسؤوليتها (Zuständigkeit) في حلّ المشاكل المتعلقة بالسياسة المدرسية والقانون المدرسي، بطريقة مشابهة لتلك التي تنهك محاكم الوصاية بسبب صلاحياتها (Kompetenzen) في السهر على مصلحة الطفل، ومن جهة أخرى، يصطدم الوسط القانوني بشكل الفعل البيداغوجي. إن التنشئة الاجتماعية المدرسية تشتّتت في فسيفساء من الأعمال الإدارية التي يمكن الطعن فيها. وإن إدراج التربية تحت الوسط القانوني من شأنه أن يؤدّي إلى «التجمّع المجرّد للمشاركين في المسار

---

(114) إن ل. ر. رويتر يتكلّم في هذا السياق على «إعادة بناء الرسالة البيداغوجية ضمن المسؤولية البيداغوجية للمؤسسات التربوية»: L. R. Reuter, «Bildung zwischen Politik und Recht,» in: Voigt, *Verrechtlichung*, p. 130.

(115) يراجع: U. Scheuner, *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie* (Opladen: 1973), pp. 61 f.

البيداغوجي بوصفهم ذواتًا قانونية مفردَنَة، ضمن منظومة عمل وتنافس. ويكمن الطابع المجرّد (Abstraktheit) في أن معايير القانون المدرسي تسوغ، بقطع النظر عن الأشخاص المعنيين وحاجاتهم ومصالحهم، حيث يتمّ عزل تجاربهم وتقطيع روابط الحياة الخاصة بهم»[116]، وذلك ينبغي أن يهدّد الحرية البيداغوجية وحسّ المبادرة لدى المعلّمين، فإن الإكراه على الحماية القضائية الصارمة للأعداد والتنظيم المفرط للمناهج الدراسية إنما يؤدّيان إلى ظواهر من قبيل نزع الطابع الشخصي (Entpersönlichung) وكبح التجديد وتقويض المسؤولية والجمود ...إلخ[117]. وقد بحث فرانكنبرغ (Frankenberg) في التبعات الناجمة عن قوننة العمل البيداغوجي من زاوية الطريقة التي بها ينظر المعلّمون، من حيث هم مخاطَبون معياريًا (Normadressaten)، إلى الأوامر القانونية، وكيف يردّون الفعل إزاءها.

بين الشكل القانوني الذي في نطاقه تمارس العدالةُ والإدارة المدرسية سلطتَها، ونظام تربوي لا ينبغي تحقيقه إلا عبر الفعل الموجّه نحو التفاهم، توجد اختلافات بنيوية، عمِل فرانكنبرغ جيدًا على بلورتها: «يمكننا أن نسجّل السمات التالية باعتبارها تميز البُعد السياسي - القانوني للعمل البيداغوجي تمييزًا قويًا: 1. التضارب بين التعليمات السلوكية ووضعية الفعل العينية، 2. 'تغطية مزدوجة' بالنسبة إلى 'النظام التربوي' للدولة، وذلك عبر تمتّع الإدارة المدرسية بـ 'صلاحية وضع الخطوط التوجيهية' وتمتّع المحاكم الإدارية بسلطة التنفيذ العيني، 3. التحديد غير الدقيق لمجال الفعل البيداغوجي للمعلّم، و4. التهديدات العقابية المعلنة أو المخفية الممكنة بالنسبة إلى أي سلوك مخالف للمعايير. إن ارتباك المركّب المعياري للقانون المدرسي قد انضاف إليه أيضًا عدم إمكان التكهّن بالأوامر المعيارية الحاسمة بالنسبة إلى الممارسة البيداغوجية»[118]. وهذه الاختلافات البنيوية ينبغي أن يكون من شأنها عدم طمأنة المعلّم، وهي تؤدّي إلى ردات فعل وصفها فرانكنبرغ باعتبارها انتهاكًا للمجال البيداغوجي للفعل أو خرقًا لحدوده، وذلك يعني باعتبارها تكييفًا مفرطًا أو عصيانًا مقنّعًا للقانون.

---

(116) G. Frankenberg, «Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts» (Dissertation, Technische Universität, München, 1978), p. 217.

(117) Reuter, pp. 126 f.

(118) Frankenberg, pp. 227 f.

إن قوننة الدولة لعلاقة السلطة الخاصة بالمدرسة من شأنها أن تزيح بقايا السلطة الموروثة عن الدولة الاستبدادية (absolutistisch)، لكن القولبة (Überformung) المعيارية لهذا الميدان من الفعل المهيكَل في شكل تواصلي إنما تتمّ في شكل تنظيم يقوم على تدخّلات الدولة الاجتماعية. إن المدرسة التي يتم التحكّم فيها عبر العدالة والإدارة تتحوّل خفيةً إلى مؤسسة لرعاية الصالح العام (Daseinsfürsorge)، تنظّم وتوزّع التكوين المدرسي بوصفه خدمة اجتماعية. وكما في حالة الأسرة، فإن ما ينتج عن ذلك، من منظور السياسة القانونية، هو المطالبة بإبعاد المسار البيداغوجي عن أيدي العدالة (entjustizialisieren)، وقبل كل شيء تخليصه من الطابع البيروقراطي (entbürokratisieren). إن الإطار الذي يقوم عليه دستور مدرسي خاضع لدولة القانون، ينقل «القانون الخاص للدولة إلى قانون عمومي حقًّا»، يجب ألا يتمّ ملؤه من طريق الوسط القانوني، بل من طريق إجراءات تسوية النزاعات، الموجّهة نحو التوافق؛ وبالتالي من طريق «إجراءات اتخاذ القرار التي تنظر إلى المشاركين في المسار البيداغوجي بوصفهم راشدين قادرين على أن يمثّلوا مصالحهم وأن يديروا شؤونهم بأيديهم»[119].

حينما نبحث في المفارقة الكامنة في بنية القوننة في ميادين من قبيل العائلة والمدرسة والسياسة الاجتماعية ...إلخ، فإن معنى المطالب التي تنتج عن هذه التحليلات في شكل منتظم، من اليسير أن نفكّ طلاسمه، إذ يتعلق الأمر بحفظ ميادين الحياة التي هي على المستوى الوظيفي متوقّفة ضرورةً على إدماج اجتماعي عبر قيم ومعايير ومسارات تفاهم، من أن تنهار أمام مقتضيات المنظومة المتنامية بديناميكية خاصة في المنظومات الفرعية للاقتصاد والإدارة، وأن تتحوّل عبر وسط التحكّم القانوني إلى مبدأ للتنشئة الاجتماعية هو بالنسبة إليها مختلّ وظيفيًا (dysfunktional).

---

(119) Ibid., p. 248.

في هذا الاتجاه نفسه يذهب المشروع المقترح عن قانون إقليمي قدّمته لجنة القانون المدرسي المنبثقة عن ملتقى الحقوقيين الألمان. Deutscher Juristentag, *Schule im Rechtsstaat* (München: 1981), vol. 1.

-3-

# مهماتُ نظريةٍ نقدية في المجتمع

لقد تعقّبتُ أطروحة الاستعمار الداخلي بالاعتماد على نزعات جديدة نحو القوننة داخل الجمهورية الفدرالية[1] وذلك كي أبين أيضًا، من خلال مثال محدّد، كيف يمكن أن يتمّ تحليل مسارات التجريد الواقعي التي كانت قد لفتت ماركس، من دون أن نتوفر على شيء معادل لنظرية القيمة. وبذلك أعود القهقرى إلى السؤال المركزي، عمّا إذا كان ضروريًا وممكنًا في الوضع الحالي للعلوم الاجتماعية، أن نعوّض نظرية القيمة على الأقلّ بمقدار ما تسمح هذه الأخيرة بربط المنطوقات (Aussagen) النظرية في شأن المنظومة وعالم الحياة بعضها ببعض. وكان ماركس قد تصوّر السياق المنظوماتي للتقييم الذاتي (Selbstverwertung) لرأس المال، كما رأينا ذلك، بوصفه كلّية صنمية (fetischistisch)[2]، وكان قد نتج من ذلك المطلب المنهجي بأن كل ما ينبغي جلبه بطريقة صحيحة تحت وصف من جنس نظرية المنظومة، ينبغي أن يُقرأ (dechiffrieren) في الوقت ذاته بوصفه سيرورة تشيؤ للعمل الحي. لكن هذا الادّعاء الواسع النطاق يسقط إذا كنّا نرى (erkennen) في المنظومة الاقتصادية الرأسمالية ليس تشكيلة جديدة من العلاقات الطبقية فحسب، بل أيضًا مستوى متقدّمًا من التمايز المنظوماتي للقانون الخاص. وتحت هذه المقدّمات

---

(1) ألمانيا الفدرالية. (المترجم)

(2) المعنى هو «تقديس السلعة» بحيث يتمّ منح السلع قيمة شبه دينية، مماثلة للأصنام في الديانات الأحيائية. (المترجم)

يتحوّل **السؤال الدلالي**، نعني كيف يمكن أن تتمّ ترجمة شيء ما من لغة نظرية إلى أخرى، إلى **السؤال التجريبي**، متى يكون من شأن نموّ المركّب النقدي (monetär) – البيروقراطي أن يمسّ ميادين فعل لا يمكن نقلها إلى آليات الإدماج داخل المنظومة من دون آثار باثولوجية جانبية. وقد قادني تحليل نظرية بارسونز عن الوسائط إلى الافتراض بأن هذه الحدود قد تمّ تخطّيها مع دخول مقتضيات منظوماتية في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. وهذا الافتراض يحتاج إلى اختبار تجريبي بالاعتماد على «تجريدات واقعية» سيكون علينا أن نبرهن عليها داخل المنطقة المركزية من عالم الحياة، فإن المشكل الدلالي للربط بين وصف من جنس نظرية المنظومة ووصف من جنس نظرية الفعل إنما يتطلّب حلًّا لا يحتوي على أي أحكام مسبقة (präjudiziert) على المسائل الجوهرية.

لقد أدخلت التصوّر المنظوماتي عن المجتمع من طريق موضعة (Vergegenständlichung) **منهجية** لعالم الحياة وعلّلت التحوّل، المرتبط بهذه الموضعة، من منظور المشارك إلى منظور الملاحظ، بناءً على نظرية الفعل (handllungstheoretisch)[3]. وهذا التعليل إنما له هو أيضًا، مثل نظرية القيمة، شكل التفسير المفهومي، إذ يجب عليه أن يفسّر ماذا يعني، بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، أن يُستبدَل الفعل التواصلي بتفاعلات محكومة بوسائط، وأن يتمّ تعويض اللغة، في وظيفتها التنسيقية بين الأفعال، بوسائط المال والسلطة. هذا الأمر لا تنتج منه مع ذلك من ذات نفسه[4]، كما هي الحال عند التحوّل من عمل عيني إلى عمل مجرّد، مفاعيلُ مشيِئة. إن النقل نحو آلية أخرى من تنسيق الأفعال، وبالتالي نحو مبدأ آخر من التنشئة الاجتماعية لن يؤدّي على الأرجح إلى تشيؤ ما، نعني إلى تشويه باثولوجي للبنى التواصلية التحتية لعالم الحياة، إلا إذا كان عالم الحياة لا يستطيع الانسحاب من الوظائف المعنية، إذا كان لا يستطيع أن يتخلى من دون ألم عن تلك الوظائف إلى منظومات الفعل المحكومة بوسائط، كما هي الحال على ما يبدو في ما يخص إعادة الإنتاج المادي. وبهذه الطريقة تفقد

---

(3) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, L'Espace du politique 23 ([Paris]: Fayard, 1987), p. 411). (المترجم)

(4) باللاتينية في النص: eo ipso. (المترجم)

ظواهر التشيؤ المنزلة المشكوك فيها للوقائع التي لا يمكن أن يتمّ استنباطها من المنطوقات الاقتصادية في شأن علاقات القيمة إلا بمساعدة تحويلات دلالية، إن «التجريدات الواقعية» على الأرجح تكوّن منذ الآن حقلًا من الموضوعات قابلًا للاستكشاف على صعيد التجربة. ومن ثمّ تصبح موضوعًا لبرنامج بحث لم يعد يحتاج إلى نظرية القيمة أو إلى أداة ترجمة مماثلة.

إن نظريةً في التحديث الرأسمالي، تمّ الاضطلاع بها بوسائلِ نظريةٍ في الفعل التواصلي، هي من منظور آخر بلا ريب تتّبع النموذج الماركسي، وهي تسلك مسلكًا **نقديًا** سواء بإزاء العلوم الاجتماعية المعاصرة (zeitgenössisch)[5] أو بإزاء الواقع الاجتماعي الذي يجب على هذه العلوم أن تدركه. فإزاء واقع المجتمعات المتطورة هي نظرية نقدية من جهة أن هذه المجتمعات لا تستنفد طاقات التعلّم التي تتوفر عليها ثقافيًا، وتستسلم أمام حدّة متزايدة في التعقّد (Komplexität)[6] غير متحكَّم فيها. إن التعقّد المتزايد في المنظومة، كما رأينا، يتدخّل في ثروات لا يمكن تجديدها وكأنه قوّة طبيعية. إنه لا يلتفّ على أشكال الحياة التقليدية فحسب، بل يهاجم البنية التواصلية التحتية لعوالم حياة معقلَنة في شكل واسع. لكن هذه النظرية هي تسلك أيضًا في شكل نقدي إزاء مقاربات العلوم الاجتماعية التي لا تستطيع أن تحلّ مفارقات العقلنة الاجتماعية، وذلك لأنها لا تأخذ المنظومات المركّبة للمجتمع بوصفها موضوعًا لها إلا على مستوى مجرّد واحد فقط في كل مرة، وذلك من دون أن تنشغل بمحاسبة نفسها (في معنى سوسيولوجيا تفكّرية) في شأن التشكّل التاريخي لحقل الموضوعات الخاص بها[7]. وبلا ريب، فإن النظرية النقدية لا تتصرّف إزاء توجّهات البحث القائمة بوصفها منافسًا لها، فمن حيث إنها تنطلق من تصوّرها عن نشأة المجتمع الحديث، تحاول أن تفسّر أين تكمن المحدودية الخاصة والحقّ النسبي لتلك المقاربات.

---

(5) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 412). (المترجم)

(6) علينا أن نأخذ المصطلح في معنى موجب يتعلق بالطابع المركّب لظواهر المجتمع الحديث. وليس مجرد «التعقيد» بالمعنى السلبي. (المترجم)

(7) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: 1970; Hamburg: 1974), vol. 1, pp. 29 ff., and B. Gruenberg, «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science,» *Philosophy of Social Science*, vol. 8 (1978), pp. 321 ff.

إذا صرفنا النظر عن مقاربة نظرية السلوك، والتي تبقى قليلة التعقّد (unterkomplex)[8]، فإنه توجد اليوم قبل كل شيء ثلاثة **توجّهات في البحث، تعالج ظاهرة المجتمعات الحديثة**. ولا يمكننا حتى أن نقول إنها تتنافس بعضها مع بعض، إذ إنها تكاد لا تدخل في علاقة في ما بينها، ذلك أن المحاولات الرامية إلى إجراء مقارنة نظرية لا تصبّ في اتّجاه نقد متبادل. إن النقد المثمر الذي بإمكانه أن يشجّع على مشروع عمل مشترك، من الصعب أن يتطوّر عبر هذه المسافات البعيدة، بل في أحسن الأحوال داخل المعسكر الخاص بكل منها[9]، ومن ثمّ فإن هذه المظاهر من سوء الفهم المتبادل إنما لها أسبابها الوجيهة: فإن حقول الموضوعات في مقاربات البحث المتنافسة لا تماسّ بينها، وهي تدين بوجودها على وجه التحديد إلى تجريدات أُحادية الجانب، تقطع من دون وعي منها الصلة بين المنظومة وعالم الحياة، والتي هي عنصر مقوّم بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة.

بالاستناد إلى ماكس فيبر، وعلى نحو جزئي أيضًا بالاستناد إلى الوصف الماركسي للتاريخ، انبثقت **مقاربة بحثية**، مقارِنة في توجّهاتها، ومنمِّطة (typologisierend) في إجراءاتها، وقبل كل شيء **مطّلعة على التاريخ الاجتماعي**، وهي تظهر اليوم في معظم الأحيان تحت عنوان **تاريخ المجتمع**. ها هنا وجدت ديناميكية الصراعات الطبقية اهتمامًا بهذا المقدار أو ذاك بحسب الموقف الخاص بمؤلّفين مختلفين من نوع رينهارد بيندكس (Reinhard Bendix) وراينر لبسيوس (Rainer Lepsius) وتشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills) وبارينغتون مور (Barrington Moore) أو هانز أولريش فيلر (Hans-Ulrich Wehler)، لكن النواة النظرية إنما تكوّنها دومًا فرضيات في شأن التمايز البنيوي للمجتمع في شكل منظومات فعلٍ مخصّصة وظيفيًا. إلا أن الاتّصال الوثيق بالبحث التاريخي لا يسمح لـ **نظريةِ التمايز البنيوي** بأن تفضي إلى برنامج موجَّه نظريًا أكثر قوّة،

---

(8) دون درجة التعقّد. (المترجم)

(9) يراجع مساهمات كل من ك. أ. هوندريش (Hondrich) وك. إيدر (Eder)، وي. هبرماس، ون. لومان، وج. ماتيس (Matthes)، وك. د. أوب (Opp)، وك. هـ. تجادن (Tjaden) في شأن «مقارنة النظريات في علم الاجتماع»، ضمن: R. Lepsius (ed.), *Zwischenbilanz der Soziologie* (Stuttgart: 1976), pp. 14 ff.

على سبيل المثال إلى وظيفانية المنظومات. إن التحليل هو على الأرجح محدّد على نحو أن مسارات التحديث قد تمّ إرجاعها إلى مستوى التمايز المؤسّساتي. وبذلك، فإن طريقة البحث الوظيفية هي ليست مفصولة من طريقة البحث البنيوية إلى حدّ بحيث يمكن التنافس الكامن في الاستراتيجيتين المفهوميتين أن يتطوّر. إن تحديث المجتمع قد تمّ بلا ريب تحليلُه في تفرّعاته، لكن ما يسود هو تمثّلٌ ذو بعدٍ واحد عن المسار الجملي للتمايز البنيوي. وهذا المسار لم يتمّ تصوّره باعتباره مسارَ تمايزٍ من درجة ثانية، باعتباره عملية فكّ ارتباط ببين المنظومة وعالم الحياة، من شأنها، متى كانت متقدّمة كفايةً، أن تجعل من الممكن أن تؤثّر المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط تأثيرًا رجعيًا على عوالم الحياة التي هي من جهتها متمايزة بنيويًا. ومن هذا المنظور في البحث، فإن أمراض الحداثة هي لهذا السبب لا تأتي بما هي كذلك إلى مرمى النظر، إن ما يُفتقَدُ هو أداة مفهومية من أجل التمييز المناسب بين: أ) التمايز البنيوي في عالم الحياة، وخصوصًا لمكوّناته المجتمعية، وب) الاستقلال المتنامي لمنظومات الفعل التي يتحقّق تمايزها عبر وسائط التحكّم، وكذلك التمايز الداخلي لهذه المنظومات الفرعية، وأخيرًا ج) مسارات التمايز تلك التي تقوم في الوقت ذاته بإلغاء التمايز (entdifferenzieren) بين ميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا في معنى استعمار عالم الحياة.

بالاستناد إلى نظرية الاقتصاد الكلاسيكية الجديدة من جهة أولى، والمذهب الوظيفي في العلوم الاجتماعية من جهة أخرى، تبلورت **مقاربة بحثية في نظرية المنظومات** فرضت نفسها قبل كل شيء في الاقتصاد وفي علوم الإدارة. إن **علوم المنظومات** هذه هي بوجه ما ترعرعت في كنف المنظومتين الفرعيتين المحكومتين بوسائط. وكانت تستطيع، طالما كانت تتعامل مع التعقّد الداخلي للمنظومة الاقتصادية والمنظومة الإدارية، أن تكتفي بنماذج مؤمْثَلة على نحو شديد. ولكن بمقدار ما كان ينبغي عليها أن تُضمّن في تحليلها التقييدات (Beschränkungen) الخاصة بالبيئات الاجتماعية في كل مرة، فإنه نشأت الحاجة إلى نظرية مدمَجة، يكون من شأنها أن تمتدّ أيضًا إلى عملية التفاعل بين المنظومتين الفرعيتين للدولة والاقتصاد المتقاطعتين وظيفيًا.

إنه مع الخطوة اللاحقة في التجريد فقط، تلك التي تُخضع المجتمع في جملته إلى مفاهيم نظرية المنظومات، إنما تتخطّى علوم المنظومات رصيدها. إن **نظرية منظومة المجتمع** التي بلورها بارسونز في البداية[10]، ووسّعها لومان في شكل متّسق، هي تضع نشأة المجتمعات الحديثة وتطوّرها حصريًا تحت وجهة النظر الوظيفانية في شأن التعقّد المتنامي للمنظومة. وبعد أن يتمّ تطهير المذهب الوظيفي في المنظومات من رواسب التقليد السوسيولوجي، سوف يكون بلا ريب غير مكترث (unempfindlich)[11] إزاء الأمراض الاجتماعية التي يمكن استقراؤها قبل كل شيء في السمات البنيوية لميادين الفعل المدمَجة اجتماعيًا. هو على الخصوص يسحب المصائر التي تجري في عوالم الحياة المهيكَلة تواصليًا، إلى مستوى ديناميكية الوسائط، ومن حيث إنه من منظور الملاحظ لا يرى فيها سوى اختلالات في التوازن في علاقات التبادل بين المنظومات، فهو يجرّدها من دلالة التشويهات المهدِّدة الهوية، وهي الطريقة التي يتمّ إدراكها بها من منظور المشاركين.

من الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والمدرسة التفاعلية الرمزية، تطوّرت آخر المطاف **مقاربة بحثية في نظرية الفعل**. ولقد اتفقت التوجّهات المختلفة لضرب من **سوسيولوجيا الفهم** (verstehende Soziologie)، بمقدار ما تسلك عمومًا في شكل تعميمي، على مصلحتها في إيجاد تفسير للبنى التي تشدّ صور العالم وأشكال الحياة. أما المقطع المركزي فهو يكوّن **نظرية في الحياة اليومية** هي أيضًا ذات صلة بالبحث التاريخي، كما نرى ذلك في أعمال إدوارد بالمر تومبسون (E. P. Thompson). وبمقدار ما أن هذا هو واقع الحال، فإن مسارات التحديث يمكن أن يتمّ عرضها من زاوية عوالم الحياة الخاصة بالطبقات أو المجموعات، إن اليومي (der Alltag) الخاص بالثقافات الثانوية التي أُقحمت عنوة في مسارات التحديث قد تمّ استكشافه بوسائل البحث الأنثروبولوجي الميداني. وفي بعض الأحيان تركّزت هذه الدراسات على فئات من التاريخ المكتوب من منظور المهزومين. وعندئذ يظهر التحديث باعتباره تاريخ العذابات (Leidensgeschichte)[12] الخاص بأولئك

---

(10) «التي بلورها بارسونز في البداية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 414). (المترجم)

(11) بالمعنى الحرفي «عديمة الإحساس». (المترجم)

(12) «تاريخ آلام المسيح». (المترجم)

الذين كان عليهم من أجل الظفر بنمط الإنتاج الجديد ومنظومة الدولة الحديثة، أن يدفعوا الثمن بعملة مسكوكة (in der Münze) من التقاليد المنهارة وأشكال الحياة المحطّمة. هذه الأبحاث شحذت الذهن (schärfen den Sinn) حول مظاهر عدم التزامن (Ungleichzeitigkeiten) التاريخي، وبثّت شوقًا نحو التذكّر النقدي في معنى بنيامين. لكنها لم تهيئ للديناميكية المنظوماتية الداخلية للتطوّر الاقتصادي وبناء الأمّة وبناء الدول، ولا للمنطق البنيوي لعوالم الحياة المعقلَنة سوى مكان ضئيل. إن المرايا الثقافية الثانوية حيث تنعكس الأمراض الاجتماعية للحداثة وتلقي بظلالها (zurückgeworfen) هي لهذا السبب تحفظ ذاتيةَ الأحداث **غير المفهومة** (Unbegriffen) وعرضيتها.

إن نظريةً نقدية في المجتمع بإمكانها أن تتأكّد من نتائج هذه التوجّهات في البحث، ولا سيما أنها تبين لها على نحو أكثر دقّة **وبشكل مفصّل** أن حقول الموضوعات التي اضطلعت بها على نحو ساذج، لم **تنشأ** إلا في فلك الحداثة المبكّرة، وذلك بوصفها نتيجة تابعة لعملية فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة[13].

إذا كانت نظرية التمايز البنيوي لا تفصل فصلًا كافيًا بين جانب المنظومة وجانب عالم الحياة، فإن مقاربة البحث في نظرية المنظومات ومثيلتها في نظرية الفعل هي في كل مرة تعزل أحد الجانبين وتفرط في تعميمه. وفي الحالات الثلاث كافّة، تحصل التجريدات المنهجية على النتيجة ذاتها، فإن نظريات الحداثة التي جعلت هذه المقاربات البحثية ممكنة، هي تبقى غير مكترثة إزاء ما سمّاه ماركس «التجريدات الواقعية»، وهذه في متناول تحليلٍ يكون من شأنه أن يتعقّب **في الوقت ذاته** عقلنة عوالم الحياة وتزايد حدّة التعقّد في المنظومات الفرعية المحكومة بوسائط، وأن يضع نصب عينيه المفارقة التي تنطوي عليها طبيعة التداخلات

---

(13) «إن نظريةً نقدية في المجتمع بإمكانها أن تتأكّد من نتائج هذه التوجّهات في البحث، ولا سيما أنها تبين لها على نحو أكثر دقّة **وبشكل مفصّل** أن حقول الموضوعات التي اضطلعت بها على نحو ساذج، لم **تنشأ** إلا في فلك الحداثة المبكّرة، وذلك بوصفها نتيجة تابعة لعملية فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة»؛ هذه الفقرة برمّتها ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987), p. 377). (المترجم)

بينهما. أما عن المفارقة التي تحتوي عليها علاقات الحياة، فيمكن - كما بينا - أن يكون الكلام في معنى غير استعاري، إذا ما تمّ وصف التمايزات البنيوية بوصفها ضربًا من العقلنة، إذ إن الأمراض الاجتماعية لا يمكن أن تنقاس على حالات بيولوجية منشودة (Sollzuständen)، بل على تناقضات، حيث يمكن أن تتشوّش التفاعلات داخل شبكة تواصلية، وذلك لأنه يمكن في ظلّ ممارسة يومية متوقّفة على وقائعية (Faktizität) ادعاءات الصلاحية، أن يكتسب الخداع والخداع الذاتي سلطة (Gewalt) موضوعية.

بـ «التجريدات الواقعية» لم يكن ماركس - بلا ريب - يعني المفارقات التي يحسّ بها المشاركون أنفسهم بوصفها تشويهات لعالم الحياة الخاص بهم فحسب، بل كان يعني قبل كل شيء كل المفارقات التي تنكشف أمام أي تحليلٍ للتشيؤ (أو للعقلنة). ومن هذا النوع المفارقة القاضية بأن التخفيفات النسقية التي صارت ممكنة بفضل عقلنة عالم الحياة لا تلبث أن تتحوّل إلى أعباء على البنية التحتية التواصلية لعالم الحياة هذا نفسه. أما بالنسبة إلى أطروحة فيبر عن العقلنة، فأنا اقترحت هذه القراءة بعد أن حاولت أن أستثمر مقاربة **رابعة** في البحث هي **البنيوية النشوئية**، ففي علم نفس التطوّر، وذلك من أجل تملّك سوسيولوجيا الدين لدى فيبر ونظرية التواصل لدى ميد ونظرية الإدماج الاجتماعي لدى دوركهايم[14]، طوّرتُ إطارًا من المفاهيم الأساسية هو بالطبع ليس غاية في ذاته، بل يجب عليه بالأحرى أن يثبت ذاته من خلال المهمّة المتعلّقة بالتعرّف إلى أمراض الحداثة تلك وتفسيرها، وهو أمر تاهت عنه المقاربات الأخرى في البحث لأسباب منهجية.

هذا على وجه الدقّة ما كانت النظرية النقدية الأقدم عهدًا قد جعلته مهمّة لها، وذلك قبل أن تأخذ في الابتعاد أكثر فأكثر منذ بداية الأربعينيات عن بحوث العلوم الاجتماعية. ولهذا أريد (1) أن أذكّر بمركّب الموضوعات التي كانت قد شغلت النظرية النقدية المبكّرة، و(2) أن أبين بأي وجه يمكن بعض هذه المقاصد أن يُستأنف من دون افتراضات فلسفة التاريخ التي كانت تشوبها في ذلك الوقت. وعندئذ أنا سوف أخوض (3) بشيء من التفصيل في مبحث بعينه: أعني في الدلالة المتغيرة التي يقتضيها نقد النزعة الوضعية اليوم في عصر مابعد الوضعية.

---

(14) W. W. Mayol, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness,» *Theory and Society*, vol. 5 (1978), pp. 20 ff.

## (1) طيف الموضوعات التي عالجتها النظرية النقدية المبكّرة

كان عمل المعهد من أجل البحث الاجتماعي قد غلبت عليه إلى حدّ بداية الأربعينيات (إبّان تفكّك حلقة العاملين فيه التي تجمّعت في نيويورك) ستّةُ موضوعات رئيسة. وهذه الاهتمامات في البحث تنعكس في المقالات التي سيطرت نظريًا على الجزء الأكبر من **مجلّة البحث الاجتماعي**، إذ يتعلّق الأمر فيها (أ) بأشكال الاندماج في المجتمعات مابعد الليبرالية، (ب) بالتنشئة الاجتماعية للأسرة وتطوّر «الأنا»، (ج) بالوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية، (د) بعلم النفس الاجتماعي للاحتجاجات المعطّلة، (هـ) بنظرية الفن، (و) بنقد النزعة الوضعية ونقد العلم[15]، وعبر هذا الطيف من الموضوعات ينعكس التمثّل البرنامجي لدى هوركهايمر عن علم اجتماعي متعدد الاختصاصات[16]. وفي تلك الفترة، كان يجب على الإشكالية المركزية التي كنت قد خصّصتها سابقًا تحت شعار العقلنة، من حيث هي تشيؤ، أن تتبلور من خلال وسائل متمايزة مأخوذة من مختلف اختصاصات العلوم الاجتماعية[17]. وقبل أن يقلّص «نقد العقل الأداتي» مسار التشيؤ من جديد إلى موضوعة من موضوعات فلسفة التاريخ، كان هوركهايمر وحلقته قد اتخذوا من «التجريدات الواقعية» موضوعًا لأبحاثهم التجريبية. ومن هذه الزاوية النظرية من اليسير أن نكتشف الوحدة في تعدّد الموضوعات المشار إليها.

(أ) بعد التغيرات العميقة في الرأسمالية الليبرالية صار مفهوم التشيؤ يحتاج بادئ الأمر إلى تخصيص جديد[18]. وقبل كل شيء، كان النظام القومي - الاجتماعي قد أعطى دافعًا للبحث في العلاقة المتغيرة بين الاقتصاد والدولة، وذلك من أجل الإجابة عن سؤال عمّا إذا كان مع الانتقال من جمهورية فايمار

---

(15) يراجع الطبعة الجديدة في تسعة مجلّدات لمجلّة، *Zeitschrift für Sozialforschung* (München: Kösel Verlag, 1979).

(16) يراجع الجرد الموجود ضمن: W. Bonß and A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik* (Frankfurt am Main: 1982); G. Brandt, «Ansichten kritischer Sozial-Forschung 1930-1980,» *Leviathan*, vol. 4 (1981), pp. 9 ff.

(17) H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), part 2.

(18) يراجع في شأن ما يلي: H. Dubiel and A. Söllner, «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung,» in: M. Horkheimer et al., *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Ed. and redeemed by H. Dubiel and A. Söllner (Frankfurt am Main: 1981), pp. 7 ff.

إلى الدولة التسلّطية (autoritär) قد نشأ أيضًا مبدأ تنظيمي جديد للمجتمع، وما إذا كانت الفاشية تُظهر تشابهات أقوى مع المجتمعات الرأسمالية للغرب، أو - بالنظر إلى دستورها السياسي الشمولي - تظهر قواسم مشتركة أكثر مع الستالينية. وكان بولوك (Pollock) وهوركهايمر يميلان إلى التصوّر القائل بأن النظام النازي، على غرار النظام السوفياتي، أقام **نظامًا رأسمالي الدولة** (staatskapitalistisch)، حيث إن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لم تعد تحتفظ إلا بطابع صوري، في حين أن التحكّم في جملة المسار الاقتصادي قد انتقل من السوق إلى البيروقراطيات الواضعة المخطّطات، وحيث يختلط التصرّف في الشركات الكبرى مع نخب الأحزاب ونخب الإدارة. وبحسب هذا التصوّر، فإن ما يوافق الدولة التسلّطية هو مجتمع مُدارٌ (verwaltet)[19] في شكل شمولي. إن شكل الإدماج المجتمعي هو، على الأقل من حيث النوايا، محدَّد عبر ممارسة عقلانية بمقتضى غاية لهيمنة إدارية محكومة في شكل مركزي.

لقد عارض هذه النظرية عن رأسمالية الدولة كلٌّ من نويمان وكيرشهايمر، وذلك بالأطروحة القائلة بأن الدولة التسلّطية لا تمثّل سوى الغلاف الشمولي لرأسمالية ذات قطب واحد بقيت سالمة، حيث إن آليات السوق هي سواء من قبل أم من بعد لا تزال تعمل. وبحسب هذا التصوّر، فحتى الفاشية المطلقة العنان (entfaltet) لا تلغي أولوية المقتضيات الاقتصادية على الدولة، فإن التسويات بين نخب الاقتصاد ونخب الأحزاب ونخب الإدارة إنما تتحقّق **على أساس منظومة اقتصادية قائمة على رؤوس الأموال الخاصة**. ومن هذا المنظور تبرز أوجه الشبه البنيوية بين المجتمعات الرأسمالية المتطوّرة ظاهرة للعيان، وذلك سواء أحدثت في شكل نظام شمولي أم في شكل ديمقراطية جماهيرية. وبما أن الدولة الشمولية لا يُنظَر إليها بوصفها مركز السلطة، فإن الإدماج الاجتماعي لا يتمّ أيضًا في شكل حصري أو في شكل رئيس في أشكال عقلانية إدارية معمَّمة على نحو تكنولوجي[20].

---

(19) في معنى حكم المجتمع بوصفه إدارة. (المترجم)

(20) كما عرض ذلك هربرت ماركوزه منذ ذلك الوقت: H. Marcuse, «Some Social Implications of Modern Technology,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 9 (1941), pp. 414 ff.

(ب) و(ج) إن العلاقة بين منظومة الفعل الاقتصادي ومنظومة الفعل الإداري هي التي تحسم الأمر في شأن الطريقة التي بها يتمّ إدماج المجتمع، ولأي أشكال من العقلانية يخضع سياقُ حياة الأفراد. إلا أن إدراج الأفراد المنشّئين اجتماعيًا تحت النموذج السائد للمراقبة الاجتماعية، أي مسار التشيؤ ذاته، أمر ينبغي أن يُدرس في موضع آخر: في الأسرة التي من حيث هي وكالة تنشئة اجتماعية تهيئ المراهقين لمقتضيات منظومة التشغيل، وفي الفضاء العمومي السياسي والثقافي، حيث الثقافة الجماهيرية تنتج عبر وسائل الإعلام الجماهيري استعدادات الطاعة تجاه المؤسسات السياسية. ولا تستطيع نظرية رأسمالية الدولة أن تفسّر إلا **نمط** الإدماج المجتمعي. وعلى الضدّ من ذلك، فإن علم النفس التحليلي الذي كان إريك فروم[21] في نطاق تقليد الفرويديين اليساريين[22] قد وطّد صلته مع إشكاليات نظرية المجتمع الماركسية، يجب أن يفسّر **المسارات** التي عبرها يتمّ تكييف الوعي الفردي مع المتطلّبات الوظيفية لمنظومة تألّفت انطلاقًا من اقتصاد ذي قطب واحد ودولة شمولية.

كان العاملون في المعهد قد تعقّبوا من جهة أولى **التحوّل البنيوي للعائلة البرجوازية النووية** (Kleinfamilie)، والذي كان قد قاد إلى فقدان وظيفة الأب وإلى ضعف المكانة التسلّطية له، وفي الوقت ذاته وضع الفضاء العائلي الحميم (Schonraum)[23] في متناول الوسائط الجماهيرية (mediatisiert)، وسلّم المراهقين أكثر فأكثر على الدوام إلى قبضة تنشئة اجتماعية تتمّ بواسطة أجهزة خارجة عن العائلة، ومن جهة أخرى تتبّعوا **تطوّر صناعة ثقافية** كانت جرّدت الثقافة من جلالها (entsublimiert)، وسرقت مضامينها المعقولة (vernünftig)، ووظّفتها من أجل غايات تتعلق بمراقبة الوعي والتلاعب به. وفي غضون ذلك، بقي التشيؤ، كما لدى لوكاتش، مقولةً من مقولات فلسفة الوعي، وتمّ استقراؤها من مواقف الأفراد وطرق سلوكهم. بلا ريب، يجب أن يتمّ تفسير ظواهر الوعي المتشيئ في شكل إمبيريقي، بمساعدة نظرية الشخصية بحسب التحليل النفسي. إن الطابع

---

(21) E. Fromm, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1 (1932), pp. 28 ff.

(22) H. Dahmer: *Libido und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973), and *Analytische Sozialpsychologie* (Frankfurt am Main: 1980).

(23) الفضاء المحمي، الفضاء المحرّم ...إلخ. (المترجم)

التسلّطي، الذي يمكن التلاعب به بكل يسر، الضعيف «الأنا»، إنما يظهر في أشكال من الظواهر هي خاصية نمطية في عصرنا، كما أن تشكيلات «الأنا الأعلى» التي تتناسب معه قد تمّ إرجاعها إلى لعبة معقّدة من البنى الاجتماعية والمصائر الغريزية.

مرة أخرى يبرز خطّان اثنان من التأويل، أما هوركهايمر وأدورنو وماركوزه فقد تشبّثوا بنظرية الغرائز الفرويدية وعوّلوا على ديناميكية طبيعة داخلية تردّ الفعل على الضغط المجتمعي، لكنها تبقى في نواتها مقاوِمة ضدّ سلطة التنشئة الاجتماعية[24]. وأما فروم، فهو على الضدّ من ذلك أخذ بمقترحات علم نفس «الأنا»، ونقل مسار تطوّر «الأنا» إلى وسط التفاعلات المجتمعية التي تنفذ إلى الحامل الطبيعي للدوافع الغريزية وتهيكلها[25]. وثمّة فضلًا عن ذلك جبهة أخرى تشكّلت بالسؤال عن الطابع الأيديولوجي للثقافة الجماهيرية بين أدورنو من جهة وبنيامين من جهة أخرى، ففي حين أن أدورنو (مع لوفنتال وماركوزه) أقام تعارضًا لا تصالح معه بين محتوى التجربة في الفن الأصيل وبين الاستهلاك الثقافي، علّق بنيامين باستمرار آماله على الإشراقات الدنيوية (profane Illumination)[26] التي يجب أن يكون ممكنًا أن تنبجس من فنّ جماهيري تمّ تجريده من هالته الخاصة.

(د) هكذا طوّرت النواة الضيقة لأعضاء المعهد في مجرى الثلاثينيات موقفًا متينًا في ما يخصّ المباحث الثلاثة كافّة: فقد تمّ تدعيم الصورة الأحدية (monolitisch) لمجتمع مُدار في شكل شمولي، ومع هذه الصورة (diesem)[27] يتوافق نمطٌ قمعي من التنشئة الاجتماعية، قائم على إقصاء الطبيعة الباطنية، ومراقبةٌ اجتماعية تنفذ إلى كل شيء، تُمارَس عبر قنوات التواصل الجماهيري. وعلى الضدّ من ذلك، فإنه لا يمكن أن نجد بسهولة قاسمًا مشتركًا بين مواقف

---

(24) هذا الموقف لم يتغير لاحقًا. يراجع: Th. W. Adorno, «Soziologie und Psychologie,» in: *Festschrift Horkheimer* (Frankfurt am Main: 1955); H. Marcuse: *Eros and Civilization* (Boston: 1955; dtsch. Frankfurt am Main: 1965), and «Das Veralten der Psychoanalyse,» in: *Kultur und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1965), vol. 2, pp. 85 ff.

(25) E. Fromm, *Escape from Freedom* (New York: 1942; dtsch. Frankfurt am Main: 1971).

(26) مصطلح صاغه فالتر بنيامين في مقالة له في عام 1929 عنوانها «السريالية». (المترجم)

(27) الضمير يعود على الصورة وليس على المجتمع كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 418). (المترجم)

نويمان وكيرشهايمر ومواقف فروم وبنيامين، لكن ما هو مشترك بينهم هو التقويم المتمايز للطابع المركّب والمتناقض سواء لأشكال الإدماج في المجتمعات مابعد الليبرالية أم للتنشئة الاجتماعية الأسرية والثقافة الجماهيرية. وحدها هذه المقاربات المتنافسة كان يمكن أن تقدّم نقاط انطلاق بالنسبة إلى تحليلٍ يتوجّه نحو طاقات المقاومة ضدّ تشيؤ الوعي. إلا أن التجارب التي استطاع المهاجرون الألمان في الأفق التاريخي لحقبة الثلاثينيات القيام بها هي بالأحرى دفعتهم نحو البحث في الآليات التي يمكن أن يتمّ بها تفسير تعطّل طاقات الاحتجاج. وفي هذا الاتجاه استهدفت الدراسات أيضًا الوعي السياسي للعمّال والموظّفين، وخاصة كيفية تكوّن الأحكام المسبقة المعادية للسامية، والتي استأنفها المعهد مرة أخرى في ألمانيا ثمّ تابعها في أميركا إلى حدّ أواخر الأربعينيات[28].

(هـ) و(و) لم يكن يمكن رفع مسارات تشيؤ الوعي إلى رتبة موضوعٍ لبرنامجِ بحثٍ تجريبي مطروح في كامل مداه إلا بعد أن كانت نظرية القيمة قد فقدتْ وظيفتها التعليلية، وبالتالي قد تمّ التخلّي أيضًا عن المحتوى المعياري للقانون الطبيعي الذي احتفظت به نظرية القيمة[29]. وهذا المكان قد أخذته - كما رأينا - نظرية العقلنة الاجتماعية بوساطة لوكاتش. إن المحتوى المعياري لمفهوم التشيؤ ينبغي منذ الآن استخلاصه من طاقات العقل (vernünftig) في الثقافة الحديثة. ولهذا السبب، أقامت النظرية النقدية في فترتها الكلاسيكية علاقة إيجابية (affirmativ) واسعة مع الفن والفلسفة في العصر البرجوازي. إن الفنون (ونعني قبل كل شيء عند لوفنتال وماركوزه، الأدب الألماني الكلاسيكي، أما عند بنيامين وأدورنو فنعني خاصة الطليعة الأدبية والموسيقية) إنما هي الموضوع المفضّل لأي نقد للأيديولوجيا يحرص على أن يفصل المضامين السامية (transzendierend) للفن الأصيل، أكانت طوباوية أم نقدية، عن المكوّنات التأكيدية (affirmativ)[30] والمستهلكة أيديولوجيًا

---

(28) E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Ed. by W. Bonß (Stuttgart: 1980); Institut für Sozialforschung (ed.), *Autorität und Familie* (Paris: 1936), and Th. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York: 1950; Amsterdam: 1968).

(29) E. M. Lange, «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 13 (1978), pp. 24 ff.

(30) التي تؤكّد الوضع القائم، القابلة بالأمر الواقع. (المترجم)

للمثل العليا البرجوازية. ولهذا السبب، تحتفظ الفلسفة من حيث هي حارسة لهذه المثل العليا البرجوازية، بدلالة مركزية: «إن العقل» يقول ماركوزه في تلك المقالة التي تكمّل برنامج رسم الحدود الذي قام به هوركهايمر بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية، «هو المقولة الأساسية للفكر الفلسفي، والوحيدة التي عبرها يُبقي هذا الفكر نفسه مرتبطًا بمقدار الإنسانية»[31]، وأكثر من ذلك: «إن العقل والروح والأخلاق والمعرفة والسعادة هي ليست مقولات الفلسفة البرجوازية، فحسب، بل هي خصائص الإنسانية. وبما هي كذلك ينبغي أن نحافظ عليها، بل أن نفوز بها من جديد. وعندما اهتمّت النظرية النقدية بالمذاهب الفلسفية حيث لا يزال يحقّ للمرء أن يتكلّم على الإنسان، اهتمّت أوّلًا بمظاهر التعتيم وسوء الفهم التي خيمت على الكلام على الإنسان في الفترة البرجوازية»[32].

بلا ريب لا تستطيع المناظرة مع التراث بواسطة نقد الأيديولوجيا أن تهدف إلى محتوى الحقيقة في المفاهيم والمشاكل الفلسفية، أن تهدف إلى **تملّك** محتواها **النسقي**، إلا لأن النقد **يسترشد بالافتراضات النظرية**، وفي ذلك الوقت كانت النظرية النقدية لا تزال ترتكز على فلسفة التاريخ الماركسية، ولا سيما على القناعة القائلة بأن قوى الإنتاج كانت تطوّر قوّة ضاربة موضوعيًا. إنه بناءً على هذه المسبّقة فحسب، إنما استطاع النقد أن يحصر نفسه في «بثّ الوعي بالإمكانات التي وصلت إليها الوضعية التاريخية»[33].

لم يكن يمكن من دون **نظرية** عن التاريخ أن يوجد **نقد** محايث، يأخذ منطلقه من هيئات الروح الموضوعي، نقد يميز «بين ما يمكن أن يكونه الإنسان وتكونه الأشياء [في التصوّر]، وما يكونه وما تكونه في الواقع (faktisch)»[34]، وإلا ينبغي عليه أن يستسلم تاريخيًا إلى المقاييس السائدة في **كل** حقبة. إن برنامج البحث في الثلاثينيات قام وسقط تحدوه ثقةُ فلسفة التاريخ في طاقات العقل (Vernunftpotential) الكامنة في الثقافة البرجوازية، تلك التي سوف يتمّ

---

(31) H. Marcuse, «Philosophie und Kritische Theorie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6 (1937), p. 632.

(32) Ibid, p. 640.

(33) Ibid, p. 647.

(34) Ibid.

إطلاقها تحت ضغط قوى الإنتاج المتطوّرة في الحركات الاجتماعية. ولكن من السخرية بمكان أن هوركهايمر وماركوزه وأدورنو، من خلال أعمالهم في نقد الأيديولوجيا؛ وجدوا ما يدعم رأيهم بأن الثقافة في المجتمعات مابعد البرجوازية فقدت استقلاليتها وتمّ إدماجها في ميكانيكا المنظومة الاقتصادية - الإدارية عبر أشكال من الثقافة الجماهيرية مجرّدة من أي نوع من التسامي[35]. إن تطوّر قوى الإنتاج، وحتى الفكر النقدي ذاته، ما لبثا يرتدّان أكثر فأكثر على الدوام نحو منظور حيث يتماثلان في شكل مملّ مع ضدّهما. وكما أنه في المجتمع المُدار في شكل كلّي، وحده العقل الأداتي الممتدّ إلى حدّ الشمولية (Totalität) الذي لا يزال يتجسّد، فإن كل ما هو كائن يتحوّل إلى تجريد واقعي: ولكن عندئذ ينبغي على كل ما يتمّ انتزاعه وتشويهه بهذه التجريدات أن يفلت من قبضة البحوث التجريبية.

نستطيع بالنظر إلى هشاشة أسس فلسفة التاريخ أن نوضّح لماذا كان ينبغي على هذه المحاولة الرامية إلى إرساء نظرية نقدية في المجتمع مبنية على تعدّد الاختصاصات، أن تفشل، ولماذا قام هوركهايمر وأدورنو بتقليص هذا البرنامج إلى اعتبارات تأمّلية في شأن **جدل التنوير**. وكانت الافتراضات المادّية - التاريخية حول العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج قد تحوّلت إلى منطوقات شبه معيارية في شأن غائية موضوعية للتاريخ. وساغت هذه الغائية بوصفها قوّة دافعة من أجل تحقيق عقلٍ كان قد أفصح عن نفسه في شكل ملتبس في المثل العليا البرجوازية. ولم تكنْ النظرية النقدية تستطيع أن تتأكّد من أسسها المعيارية إلا على صعيد فلسفة التاريخ. وهذه الأرضية لم تكن صلبة بالنسبة إلى برنامج بحث إمبيريقي.

لقد تبين أيضًا أن ما ينقص هو ميدان من الموضوعات محدّد تحديدًا واضحًا مثل الممارسة التواصلية اليومية لعالم الحياة، حيث تتجسّد بنى العقلانية، وحيث يمكن التعرّف إلى مسارات التشيؤ. إن المفاهيم الأساسية للنظرية النقدية تقيم تعارضًا بلا توسّط بين وعي الأفراد وآليات الإدماج الاجتماعي التي تمّ تمديدها إلى داخل ما هو نفسي فحسب. وعلى الضدّ من ذلك، فإن نظرية الفعل التواصلي

---

(35) «عبر أشكال من الثقافة الجماهيرية مجرّدة من أي نوع من التسامي» جملة ساقطة من الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Lifeworld and System*, p. 382). (المترجم)

بإمكانها أن تتأكّد من المضمون العقلاني للبنى العميقة أنثروبولوجيًا، وذلك في نطاق تحليلٍ قائم **منذ البداية** على إعادة البناء، نعني له منطلق غير تاريخي (unhistorisch). هي تصف بنى الفعل والتفاهم التي يستقرئها المرء في المعرفة الحدسية للأعضاء الأكفاء في المجمعات الحديثة. لا يوجد انطلاقًا منها أي طريق يعود بنا إلى نظرية في التاريخ، وهي بالحري لا تفصل بين المشاكل الخاصة بمنطق التطوّر وتلك الخاصة بديناميكية التطوّر.

حاولت من خلال هذا التناول أن أحرّر المادّية التاريخية من صابورة فلسفة التاريخ التي تثقل كاهلها[36]، وهكذا فإن تجريدين اثنين هما مطلوبان، نعني التجريد المتعلّق بتطوير البنى العرفانية للديناميكا التاريخية للأحداث والتجريد الخاص بالتطوّر المجتمعي للتكلّس (Konkretion) التاريخي لأشكال الحياة، وكلاهما يزيحان جانبًا ذلك الخلط الذي يشوب المفاهيم الأساسية التي لها الفضل الكبير على فكر فلسفات التاريخ. إن نظرية كهذه لم تعد تستطيع أن تنطلق من مثل عليا ملموسة، ثاوية في أشكال الحياة الموروثة، بل ينبغي أن تولّي وجهها نحو إمكان مسارات التعلّم التي كانت قد انفتحت مع مستوى التعلّم الذي تمّ بعدُ بلوغه تاريخيًا. ينبغي عليها أن تتخلّى عن التقويم النقدي والتصنيف المعياري للكلّيات الشمولية (Totalitäten)، وأشكال الحياة والثقافات، وسياقات الحياة والحقب **على الجملة**. ومع ذلك تستطيع أن تستأنف بعض المقاصد التي يكون برنامج البحث المتعدد الاختصاصات للنظرية النقدية الأقدم عهدًا ثريًا بالدروس بالنسبة إليها، من قبلُ كما من بعدُ.

## (2) همزات وصل بالنسبة إلى نظرية الفعل التواصلي

هذه الإشارة، في نهاية بحث متشابك (kompliziert) حول الملامح الأساسية لنظرية الفعل التواصلي، لا يمكن أن تُفهَم حتى باعتبارها «ملاحظة واعدة». وهي لا تحتوي على وعد بمقدار ما تحتوي على افتراض. وحتى لا نترك هذا الافتراض غير معلَّل تمامًا، أودّ أن أضيف بعض التعليقات بحسب ترتيب الموضوعات المشار إليها للتوّ. وقد عزمت أيضًا على هذه الملاحظات التوضيحية لأنني أريد

---

(36) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1976).

أن أؤكّد الطابع المنفتح تمامًا وعلى قابلية التشبيك (Anschlussfähigkeit)[37] اللذيْن تقتضيهما مقاربةٌ عن نظرية المجتمع لا تستطيع أن تثبت خصوبتها إلا عبر أبحاث متقاطعة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة. وما تستطيع نظرية المجتمع أن تنجزه يشبه القوّة المركّزة في عدسة حارقة، وحين تعجز العلوم الاجتماعية عن قدح أي فكر جديد، عندئذ يكون زمان نظرية المجتمع قد ولّى وانقضى.

إضافة (أ) **عن أشكال الإدماج في المجتمعات مابعد الليبرالية.** إن النزعة العقلانية الغربية قد نشأت في إطار المجتمعات البرجوازية – الرأسمالية. ولهذا السبب بحثت بالاستناد إلى ماركس وفيبر في شروط انطلاق التحديث ضمن مجتمعات من هذا النوع، مقتفيًا مسار التطوّر الرأسمالي. وفي المجتمعات مابعد الليبرالية تشعّب هذا المسار؛ لذا فإن التحديث قد تمّ الدفع به قدمًا من جهة عبر المشاكل الناتجة من منشأ داخلي (endogen) في مسارات التراكم الاقتصادي، ومن جهة عبر المشاكل المتعلقة بالجهود المبذولة من أجل عقلنة الدولة. فأما على **مسار تطوّر الرأسمالية المنظّمة** فقد تبلور النظام السياسي للديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية، وتحت ضغط الأزمات الاقتصادية لم يستطع نمط الإنتاج المهدّد بتبعات عدم الاندماج الاجتماعي في بعض الأماكن وعلى فترات أن يصمد إلا في أشكال من الأنظمة التسلّطية أو الفاشية. وأما على **مسار تطوّر الاشتراكية البيروقراطية** فقد تبلور النظام السياسي للدكتاتوريات القائمة على حزب الدولة. وقد أعطى الاستبداد (Zwangsherrschaft) الستاليني في الأثناء أنظمة مابعد ستالينية معتدلة، والمقاربات حول حركة نقابية ديمقراطية وحول تكوّن ديمقراطي للإرادة داخل الأحزاب، لم تصبح منظورة في شكل موقّت إلا في بولندا. كذلك، فإن وجوه التباين الفاشية، كما الديمقراطية، عن النموذج الغالب تعتمد بقوة في كل مرة بشكل واضح على الخصوصيات القومية، خاصة على الثقافة السياسية لهذه البلدان. وهذه التشعّبات تفرض علينا في أي حال أن نضع الخصوصيات التاريخية في الاعتبار، وهذا طبعًا على المستوى الأعمّ لأنماط الإدماج الاجتماعي والأمراض الاجتماعية المتّصلة به. وإذا ما حصرنا أنفسنا من

(37) قابلية الربط مع شبكة أو مع كل جامع. لا يتعلق الأمر بمجرد المرونة، بل بالطابع الاندماجي داخل شبكة بحث. (المترجم)

خلال تبسيط نمطي - مثالي عند **النوعيتين السائدتين** للمجتمعات **مابعد الليبرالية**، وانطلقنا من أن ظواهر الاغتراب تطرأ بوصفها تشويهات لعالم الحياة ناتجة من المنظومة، فإنه يمكننا أن نشير إلى بعض الخطوات نحو تحليل مقارن لمبادئ التنظيم الاجتماعي ونوع الميول نحو الأزمات وأشكال الباثولوجيا الاجتماعية.

تبعًا لافتراضاتنا، فإن نوعًا من عالم الحياة، معقلنًا على نطاق واسع، إنما ينتمي إلى شروط انبثاق مسارات التحديث. ينبغي أن يكون ممكنًا ترسيخ المال والسلطة في صلب عالم الحياة باعتبارهما وسَطين، نعني مأسستهما بوسائل القانون الوضعي، فإذا ما تمّ استيفاء شروط البداية هذه، فإنه يمكن أن يتحقّق التمايز بين منظومة اقتصادية ومنظومة إدارية تكونان مترابطتين الواحدة مع الأخرى في شكل تكاملي، وتقيمان تبادلًا مع بيئاتهما المحيطة عبر وسائط التحكّم. وعلى هذا المستوى من تمايز المنظومات إنما نشأت المجتمعات الحديثة، أوّلًا المجتمعات الرأسمالية، وبالانفصال عن هذه في وقت لاحق، المجتمعات الاشتراكية - البيروقراطية. إن مسارًا رأسماليًا نحو التحديث إنما ينفتح ما إنْ تطوِّرُ المنظومةُ الاقتصادية ديناميكيةَ نموٍّ خاصة، وتمسك زمام القيادة إزاء مشاكلها الناجمة عن تطوّرها الطبيعي، نعني تضطلع بالأولوية في التطوّر بالنسبة إلى جملة المجتمع. ويتم مسار التحديث على نحو مغاير عندما تكتسب المنظومة الإدارية للفعل استقلالية مشابهة بإزاء المنظومة الاقتصادية، وذلك على أساس وسائل إنتاج مؤمَّمة على نطاق واسع وسيطرة مُمَأسَسة للحزب الواحد.

وبمقدار ما تفرض هذه المبادئ التنظيمية نفسها، تنشأ (كما هو معروض في الجدول (VIII-1)) علاقات تبادلية بين كلتا المنظومتين الفرعيتين، المتقاطعتين وظيفيًا، والمكوّنات المجتمعية لعالم الحياة، حيث تترسّخ الوسائط. إن عالم الحياة المعفى من مهمات إعادة الإنتاج المادّي، يستطيع من جهة أولى أن يتمايز في بناه الرمزية وأن يطلق تطوّرات الإحساس الذاتي (eigensinnig) للحداثة الثقافية، ومن جهة أخرى، فقد تمّ أيضًا منذ الآن وضع مسافة بين دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي بوصفهما بيئات محيطة بالمنظومة. وبحسب ما إذا كانت الأولوية في التطور تعود إلى المنظومة الاقتصادية أو إلى جهاز الدولة، فإن الاقتصاد المنزلي الخاص تارة أو العضويات المفيدة سياسيًا تارة أخرى، هما اللّذان يمنحان باب الدخول إلى الأزمات التي تلقيها المنظومات الفرعية على عاتق عالم الحياة.

إن اضطرابات إعادة الإنتاج المادي لعالم الحياة إنما تأخذ في المجتمعات التي تمّ تحديثها هيئةَ اختلالاتٍ عنيدة (hartnäckig) في توازن المنظومة، وهذه الاختلالات إما تؤثّر في شكل مباشر باعتبارها **أزمات**، وإما تتسبّب في **أوضاع مرضية** داخل عالم الحياة.

لقد تمّ البحث في أزمات التحكّم أوّل الأمر ضمن الدورة التجارية للمنظومات القائمة على اقتصاد السوق، لكن نزعات الأزمة إنما تنبثق في الاشتراكية البيروقراطية عن آليات التجميد الذاتي (Selbstblockierung) لإدارات التخطيط بطريقة مشابهة لانقطاعات مسار التراكم، الناجمة عن منشأ داخلي. ويمكن تفسير مفارقات عقلانية التخطيط (Planungsrationalität) بطريقة مشابهة لتلك التي يمكن أن نفسّر بها عقلانية التبادل، ألا وهي أن توجّهات الفعل العقلانية دخلت في تناقض مع ذاتها عبر مفاعيل منظوماتية غير مقصودة. وهذه النزعات نحو الأزمة لا تعمل فقط في المنظومة الجزئية حيث تنشأ في كل مرة، بل أيضًا في صلب منظومة الفعل التكميلية في كل مرة، التي يمكن أن تُنقَل إليها. وكما أن الاقتصاد الرأسمالي متوقّف على الأعمال التنظيمية للدولة، كذلك تكون بيروقراطية التخطيط الاشتراكية متوقفة على عمليات الضبط الذاتي للاقتصاد. إن الرأسمالية المتطوّرة تتردّد بين سياستين متضادّتين هما «العلاج الذاتي للسوق» ونزعة التدخّل لدى الدولة[38]. أما ما هو أكثر وضوحًا فهو البنية المعضلية على الجهة الأخرى، حيث تتراوح السياسة من دون مخرج بين التخطيط المركزي المقوّى والنزعة اللامركزية، بين برنامج اقتصادي للاستثمار وبرنامج آخر للاستهلاك.

بلا ريب، لا تؤثّر هذه **الاختلالات في توازن المنظومة** بوصفها **أزمات** إلا عندما تبقى أعمال الاقتصاد والدولة على نحو جلي تحت مستوى محدّد من الادّعاء، ومن ثمّ تضعف إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة، بأن تتسبّب في نزاعات وردات فعل مقاومة. وبذلك يقع المساس مباشرة بالمكوّنات المجتمعية لعالم الحياة. وقبل أن تؤدّي نزاعات كهذه إلى تهديد الميادين المركزية للإدماج

(38) في ما يخصّ النقاش حول انهيار السياسة الاقتصادية الكينزية في المجتمعات الغربية:
P. C. Roberts, «The Breakdown of the Keynesian Model,» *Public Interest* (1978), pp. 20 ff.; J. A. Kregel, «From Post-Keynes to Pre-Keynes,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 212 ff.; J. D. Wisman, «Legitimation, Ideology-Critique, and Economics,» *Social Research*, vol. 46 (1979), pp. 291 ff., and P. Davidson, «Post-Keynesian Economics,» *Public Interest*, Special Issue (1980), pp. 151 ff.

الاجتماعي، فإنه تتمّ إزاحتها إلى الأطراف المحيطة: فقبل أن تظهر حالات حيث تنعدم القوانين (anomisch)، تأتي ظواهر سحب الشرعية أو سحب التحفيز (ينظر الجدول (VI–2)، ص 240 من هذا المجلد). ولكن عندما تنجح السيطرة على أزمات التحكّم، نعني على الاضطرابات التي يتمّ التفطن إليها في إعادة الإنتاج الماديّ، وذلك باللجوء إلى موارد عالم الحياة، فإن ما يحدث هو **ظواهر مرضية في عالم الحياة**. وقد تمّ تقديم موارد هذا الأخير في الجدول (VI–1) بوصفها مساهمات في إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ومن أجل بقاء الاقتصاد والدولة فإن الموارد المشار إليها في العمود الأوسط هي المفيدة من أجل الحفاظ على المجتمع: فإنه ها هنا، في الأنظمة المؤسّساتية لعالم الحياة إنما تترسّخ المنظومات الفرعية في آخر الأمر.

بذلك يستطيع المرء أن يتمثّل كيف تمّ **تعويض أزمات التحكّم بـ** الظواهر المرضية **لعوالم الحياة** على نحو بحيث يتمّ تفادي حالات انعدام القوانين وتأمين مظاهر الشرعنة والتحفيز التي هي مهمة بالنسبة إلى بقاء الأنظمة المؤسساتية، وذلك مقابل الاستغلال المفرط للموارد **الأخرى** وعبره، فإن الثقافة والشخصية إنما يتمّ إضعافُهما لصالح استقرار المجتمع والسيطرة على الأزمة (العمود الأول والثالث قبالة العمود الأوسط من خطاطة الموارد في الجدول (VI–1)). أما نتائج هذا الاستبدال، فيمكن المرء أن يوضحها من خلال الجدول (VI–2): فعوضًا عن ظواهر انعدام القوانين (وعوضًا عن سحب الشرعية وسحب التحفيز المتسبّبيْن في انعدام القوانين) تنشأ ظواهر الاغتراب وترويع الهويات الجماعية. وهذه الظواهر قد أرجعتها إلى استعمار عالم الحياة، وخصّصتها بوصفها تشيؤ الحياة التواصلية اليومية.

بلا ريب، لا تأخذ تشوّهات عالم الحياة هيئة **تشيؤ العلاقات التواصلية** إلا في المجتمعات الرأسمالية، وبالتالي حيث يتمّ هناك نقل الأزمات إلى داخل عالم الحياة عبر مدخل الاقتصاد المنزلي الخاص، عندئذ لا يتعلق الأمر بتوسّع وسَط واحد، بل بنَقْدَنة وبَرَقْرَطَة ميادين الفعل الخاصة بالموظّفين والمستهلكين، وبالمواطنين وبزبائن بيروقراطيات الدولة. وتأخذ تشوّهات عالم الحياة هيئة **أخرى** في المجتمعات التي تنفذ الأزمات إلى عالم الحياة فيها عبر باب العضويات المفيدة سياسيًا. وفي المجتمعات الاشتراكية – البيروقراطية أيضًا، تُستقطَب ميادين الفعل التي تكون متوقّفة على الإدماج الاجتماعي في آليات الإدماج في المنظومة، ولكن

عوضًا عن تشيؤ العلاقات التواصلية، فإن ما يظهر هو **خدعة العلاقات التواصلية** في ميادين التبادل السياسي الزائف، المجفّفة في شكل بيروقراطي والمؤنسَنة (humanisiert) بالإكراه. هذا **التسييس الزائف** (Pseudopolitisierung) يسلك من نواح معينة إزاء الخوصصة المشيِّئة (verdinglichende Privatisierung) في شكل متناظر، فعالم الحياة ليس مستوعبًا في شكل مباشر في المنظومة، وبالتالي في ميادين فعل منظّمة صوريًا، بل بالأحرى إن تنظيمات جهاز الدولة والاقتصاد التي استقلّت بنفسها على مستوى منظوماتي تمّت إزاحتُها على نحو وهمي إلى أفق **مصطنع** لعالم الحياة. وبمجرّد أن يقع لفّ المنظومة باعتبارها عالم الحياة، فإن عالم الحياة تمتصه المنظومة[39].

إضافة (ب) عن **التنشئة الاجتماعية في الأسرة وتطوّر «الأنا»**. لقد منحنا تشخيصُ فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة أيضًا منظورًا مغايرًا بالنسبة إلى تقويم التحوّل البنيوي للعائلة والتربية وتطوّر الشخصية. وبالنسبة إلى تحليل نفسي مقبول ماركسيًا، تشكّل نظرية مركّب أوديب المؤوَّلة سوسيولوجيًا، زاويةَ نظر من أجل تفسير كيف أمكن المقتضيات الوظيفية لمنظومة المجتمع أن تتغلّب على بنى «الأنا الأعلى» الخاصة بالطابع الاجتماعي السائد. هكذا، على سبيل المثال، تفيد أبحاث لوفنتال في أدب الدراما والرواية إبّان القرن التاسع عشر[40] في البرهنة المفصّلة على أن إكراهات المنظومة الاقتصادية، المركّزة على تراتب المناصب والأدوار المهنية والأنماط الجنسية، إنما تنفذ عبر مظاهر التبعية بين العائلات وعبر نموذج التنشئة الاجتماعية، إلى الجزء الأكثر حميمية من سيرة الحياة الخاصة ومن تطوّر الشخصية. إن حميمية العلاقات الشخصية القصوى تخفي فحسب العنف الأعمى الذي يُعانى بوصفه قدرًا، في سياقات اقتصادية باتت مستقلّة بنفسها عن دائرة الحياة الخاصة.

لقد ساغت العائلة إذن بوصفها الوكالة التي عبرها تنصهر مقتضيات المنظومة في مصائر الدوافع والغرائز (Die Triebschicksale)[41]، لكنها لم تؤخذ مأخذ الجدّ

(39) A. Arato, «Critical Theory and Authoritarian State,» in: D. Held and J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

(40) L. Löwenthal, *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Frankfurt am Main: 1981).

(41) مصطلح صاغه سيغموند فرويد. (المترجم)

في بنيتها التواصلية الداخلية، فلأن العائلة لم يتمّ النظر إليها دومًا إلا من زوايا نظر وظيفانية، ولم تكتسب أبدًا وزنًا خاصًّا من زوايا نظر بنيوية، فإنه كان يمكن أن يُساء فهمُ التحوّلات الحقبية (epochal)[42] للعائلة البرجوازية، وكان يمكن على وجه الخصوص أن تؤوَّل نتيجة تجريف (Einebnung)[43] السلطة الأبوية تأويلًا خاطئًا. يبدو كأن مقتضيات المنظومة، وهذه المرة عبر توسّط العائلة، قد حصلت على فرصة القبض المباشر، المتباطئ في أحسن الأحوال بسبب الوسط الرخو للثقافة الجماهيرية، على أحداث الحياة النفسية (intrapsychisch). وعلى الضدّ من ذلك، لو أننا تعرّفنا أيضًا في التحوّل البنيوي للعائلة الصغرى البرجوازية إلى العقلنة القائمة على خصوصية (eigensinnig) عالم الحياة، ولو أننا رأينا أن في نماذج العلاقات القائمة على المساواة، وفي أشكال التبادل القائمة على الفردية وفي الممارسات الليبرالية للتربية، قد تمّ أيضًا تحرير مقطع من طاقة العقلانية المودعة في الفعل التواصلي، لكان وقع تسليط ضوء آخر على شروط التنشئة الاجتماعية التي تغيرت بالنسبة إلى عائلات الطبقة الوسطى.

إن المؤشّرات التجريبية هي على الأرجح تتكلّم لمصلحة الاستقلالية التي حقّقتها العائلة الصغرى، حيث تجري مسارات التنشئة الاجتماعية عبر الوسط الذي من شأن فعلِ تفاهم تمّت مأسسته على نطاق واسع. وها هنا تتبلور بنى تحتية تواصلية قد تخلّصت من التشابكات الكامنة في سياقات المنظومة. إن التعارض بين «الإنسان» الذي يتربّى في الدائرة الحميمة على الحرية والإنسانية، و«المواطن»، الذي يخضع في دائرة العمل الاجتماعي إلى الضرورات الوظيفية، إنما كان دومًا محض أيديولوجيا. لكن هذه الأخيرة أخذت دلالة أخرى. إن عوالم الحياة العائلية إنما تنظر وجهًا لوجه إلى مقتضيات منظومة الفعل الاقتصادي والإداري الآتية إليها من خارج، عوضًا عن أن يتمّ إخضاعها للوسائط (mediatisiert) غيلةً ومن وراء ظهرها، ففي العائلات وبيئاتها المحيطة يمكن المرء أن يلاحظ استقطابًا بين ميادين فعل مهيكَلة تواصليًا وميادين فعل منظَّمة صوريًا، تضع مسارات التنشئة الاجتماعية تحت شروط جديدة، وتعرّضها لنمط جديد من المخاطر. وعلى هذا

---

(42) التغير من حقبة تاريخية إلى حقبة أخرى. وهو مصطلح من نحت هايدغر الثاني. (المترجم)
(43) تدنّي مستوى هذه السلطة، تسويتها بالحدّ الأدنى. (المترجم)

الأمر يدلّل موقفان غليظان من علم النفس الاجتماعي هما الدلالة المتناقصة لإشكالية أوديب والدلالة المتزايدة لأزمات المراهقة.

منذ وقت طويل لاحظ أطبّاء تتلمذوا على التحليل النفسي تحوّلًا في أعراض الظواهر المرضية النمطية في هذا العصر، ذلك بأن الهستيريات الكلاسيكية انقرضت تقريبًا، وأن عدد حالات الوسواس القهري قد تقلّص في شكل جذري، وبدلًا من ذلك تصاعدت الاضطرابات النرجسية[44]، وهو أمر اعتبره كريستوفر لاش (Christopher Lash) بمنزلة مناسبة مفيدة من أجل تشخيص يتخطّى الميدان الإكلينيكي على نحو بعيد[45]. ويؤكّد هذا التشخيص أن التغيرات ذات الدلالة للعصر الحاضر تفلت عن أي تفسير نفساني - اجتماعي يستند إلى الإشكالية الأوديبية، أو إلى استبطان قمع اجتماعي مقنَّع في سلطة الوالدين فحسب. إن التناول الأفضل هو التفسيرات التي تنطلق من المقدمات التي تقضي بأن البنى التواصلية التي تمّ إطلاق العنان لها داخل العائلة هي تمثّل شروطًا للتنشئة الاجتماعية **متطلّبة** (anspruchsvoll) بمقدار ما هي **هشّة**. وما نشأ هو طاقة هيجان، ومعها تنامت أيضًا احتمالات أن تؤثّر مظاهر عدم استقرار سلوك الوالدين تأثيرًا يخرج عن الحدّ، وذلك في معنى الإهمال المصعَّد (sublime).

بيد أنه توجد أيضًا ظاهرة أخرى تؤيد دلالة التنشئة الاجتماعية بالنسبة إلى فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، ألا وهي ظاهرة تدهور إشكالية المراهقة[46]، فحين تكون مقتضيات المنظومة أقلّ تغلغلًا في العائلة وأقلّ تثبّتًا في التواصلات المشوّهة في شكل نسقي وأقلّ تدخّلًا متخفّيًا في تطوّر الذات (das Selbst)، بل بالأحرى تأتي إلى العائلة من خارج ومن دون أي ألغاز، فإنه عندئذ تتشكّل فوارق وتفاوتات بين الكفاءات والمواقف والحوافز من جهة، ومطالب وظيفية لأدوار الكهول من جهة أخرى. إن مشاكل الانفصال عن العائلة وتكوينِ هويةٍ خاصّة من شأنها أن تجعل من تطوّر الشباب في المجتمعات الحديثة، والذي يصعب ضمانُه

(44) H. Kohut, *Narzismus, eine Theorie der Behandlung narzistischer Persönlichkeitsstörungen* (Frankfurt am Main: 1973), and *Die Heilung des Selbst* (Frankfurt am Main: 1979).

(45) Chr. Lash, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: 1978; dtsch. München: 1978).

(46) P. Blos, *On Adolescence* (New York: 1962), and E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus* (Frankfurt am Main: 1973).

مؤسّساتيًا، اختبارًا صعبًا بالنسبة إلى القدرة على الوصل بين الجيل السابق والجيل اللاحق. ولكن إذا كانت شروط التنشئة الاجتماعية للعائلة لا تتوافق وظيفيًا مع شروط العضوية في التنظيمات، والتي يجب على المراهقين أن يستوفوها يومًا ما، فإن المشاكل التي ينبغي على الشاب أن يحلّها في وقت المراهقة إنما تصبح غير قابلة للحلّ بالنسبة إلى عدد متزايد منهم. وإن إحدى الأمارات على ذلك هي الدلالة الاجتماعية، وحتى السياسية التي أخذتها ثقافات الاحتجاج، والهامشية (Aussteigerkultur)[47] منذ نهاية الستينيات[48].

إن الطرح المتغير للإشكال لا يمكن بلا ريب أن تتمّ معالجته بوسائل نظرية قديمة. فإذا نحن وضعنا تحوّلات التنشئة الاجتماعية العائلية من حقبة إلى أخرى (epochal)[49] في اتصال مع عقلنة معينة لعالم الحياة، فإنه ينبغي على التفاعل القائم على التنشئة الاجتماعية أن يشكّل النقطة المرجعية بالنسبة إلى تحليل تطوّر الأنا. وأما التواصل المشوّه في شكل نسقي، وبالتالي تشيؤ العلاقات بين الأشخاص، فإنه ينبغي أن يشكّل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى البحث في نشأة الأمراض (Pathogenese). وإن نظرية الفعل التواصلي إنما تقدّم إطارًا حيث يمكن أن تُعاد صياغة النموذج البنيوي لـ «الأنا» و«الهو» (das Es) و«الأنا الأعلى»[50]، فعوضًا عن نظرية الغرائز (Triebtheorie)[51]، التي تتمثّل فيها العلاقة بين «الأنا» والطبيعة الداخلية في نطاق المفاهيم الأساسية لفلسفة الوعي بحسب نموذج العلاقات بين الذات والموضوع، تدخل عندئذ نظرية التنشئة الاجتماعية التي تقيم الصلة بين فرويد وميد، وتوَفّي بنى البيذاتية حقّها، وتعوّض الفرضيات في شأن مصائر

---

(47) ثقافة الانفصال عن المجتمع، ثقافة من يدير ظهره للمجتمع ويتنحى عنه. (المترجم)

(48) R. Döbert and G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung* (Frankfurt am Main: 1975); Th. Ziehe, *Pubertät und Narzißmus* (Frankfurt am Main: 1975); R. M. Merelman, «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence,» *Youth and Society*, vol. 9 (1977), pp. 29 ff., and Ch. A. Rootes, «Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State,» *Theory and Society*, vol. 9 (1980), pp. 473 ff.

(49) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 427). (المترجم)

(50) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (Frankfurt am Main: 1970), and K. Menne et al., *Sprache, Handlung und Unbewußtes* (Frankfurt am Main; 1976).

(51) نظرية الدوافع. (المترجم)

الغرائز والدوافع بافتراضات في شأن تاريخ التفاعلات وتشكّل الهوية[52]. هذه المقاربة يمكن (أ) أن تستأنف التطوّرات الجديدة في بحوث التحليل النفسي، خصوصًا نظرية علاقات الموضوع (Objektbeziehungen)[53] وعلم نفس «الأنا»[54]، (ب) وأن تقيم الصلة مع نظرية الآليات الدفاعية[55] على نحو بحيث تصبح الروابط بين الحواجز النفسية - الداخلية للتواصل من جهة، وبين اضطرابات التواصل على المستوى البيشخصي من جهة أخرى، قابلة للتصوّر[56]، ج) وأن تستعمل الافتراضات حول آليات السيطرة الواعية أو غير الواعية على النزاعات من أجل إقامة الصلة بين النشوء السوي (Orthogenese)[57] والنشوء المرضي (Pathogenese). وقد تمّ التطوّر العرفاني والاجتماعي - الأخلاقي الذي خضع للبحث في نطاق التقليد الذي يرجع إلى بياجيه[58]، **بحسب** نماذج بنيوية، هي وحدها التي تمنح للانحرافات الإكلينيكية المدرَكة حدسيًا رقاقة (eine Folie)[59] موثوقًا بها.

---

(52) Jürgen Habermas, «Moralentwicklung und Ich-Identität,» in: *Zur Rekonstruktion*, and R. G. Keagan, *The Evolving Self* (Cambridge, Mass.: 1981).

(53) W. R. D. Fairbaine, *An Object Relations Theory of Personality* (London: 1952), and D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Environment* (New York: 1965).

(54) E. Jacobson, *The Self and the Object World* (New York: 1964; Frankfurt am Main: 1973); M. Mahler, *Symbiose und Individuation*, 2 vols. (Stuttgart: 1972); Kohut: *Narzißmus*; *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse* (Frankfurt am Main: 1976), and O. Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus* (Frankfurt am Main: 1978).

(55) A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (München: 1964); D. R. Miller, G. E. Swanson, *Inner Conflict and Defense* (New York: 1966); L. B. Murphy, «The Problem of Defense and the Concept of Coping,» in: E. Anthony and C. Koipernik (eds.), *The Child in his Family* (New York: 1970), and N. Haan, «A Tripartite Model of Ego-Functioning,» *Journal of Neurological Mental Disease*, vol. 148 (1969), pp. 14 ff.

(56) R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), and R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding* (New York: 1980; dtsch: 1984).

(57) من اليوناني «ortho» أي مستقيم، و«genesis» أي «النشوء والتكوّن». وهو مصطلح نحته عالم البيولوجيا الأميركي جوهان ولهالم هاك (Haacke) في عام 1893 وذاع تحت قلم غوستاف أيمر (Gustav Eimer) علم حيوانات سويسري - ألماني باسم «قانون النشوء المستقيم»، الذي يقول إن «تحوّل نوع ما يمكن أن يتم بحسب وجهة ثابتة، من دون علاقة بالنفعية، ومن ثمّ لا يمكنه أن يؤدّي إلى أي انتقاء»، ويعني في علم الاجتماع أن التطوّر الاجتماعي يجري في اتجاه واحد وبأطوار مضبوطة بشكل مسبق. (المترجم)

(58) W. Damon (ed.), *New Directions for Child Development, Moral Development* (San Fransisco: 1978), vol. 1, and H. G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: 1981).

الترجمة الألمانية للطبعة الأولى: Frankfurt am Main: 1972; [1969].

(59) رقاقة معدنية. (المترجم)

إضافة (ج) عن **الوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية**. كما أن نظرية الفعل التواصلي، بالتمييز بين المنظومة وعالم الحياة، تستصلح (zur Geltung bringen) القوانين الخاصة (Eigengesetzlichkeit) للتفاعل القائم على التنشئة الاجتماعية، كذلك فهي، بالتمييز بين نمطيْن متضادّين من وسائط التواصل، تحسّسنا بالطاقات المتضاربة للتواصل الجماهيري. وتبعث على الريبة إزاء الأطروحة القاضية بأن الفضاء العمومي قد تمّت تصفيته في المجتمعات مابعد الليبرالية. وبحسب تصوّرات هوركهايمر وأدورنو، فإن تيارات التواصل المحكومة بالوسائط الجماهيرية ظهرت في مكان تلك البنى التواصلية التي كانت ذات مرة قد جعلت النقاش (Diskussion) العمومي والفهم الذاتي لجمهور المواطنين والناس الخواص أمرًا ممكنًا. إن الوسائط الإلكترونية التي تحوّلت من المكتوب إلى الصورة والصوت، نعني أوّلًا الفيلم والراديو وفي وقت لاحق التلفاز، تقدّم نفسها بوصفها جهازًا ينفذ إلى اللغة التواصلية اليومية ويسيطر عليها في شكل كامل. وهذا الجهاز هو من جهة يحوّل المضامين الأصيلة للثقافة الحديثة إلى الصور النمطية المعقّمة والناجعة أيديولوجيًا التي تقوم عليها الثقافة الجماهيرية التي لا تفعل سوى استنساخ الموجود، ومن جهة أخرى، هو يستخدم الثقافة التي تمّ تطهيرها من كل العناصر التخريبية (subversiv) أو المتجاوزة، وذلك من أجل منظومة شاملة، مفروضة من فوق على الأفراد، في شطر منها تقوّي المراقبات الداخلية للسلوكات التي ضعفت، وفي الشطر الآخر تعوّضها. كان على النمط الوظيفي لصناعة الثقافة أن يسلك مثل صورة في مرآة إزاء النمط الوظيفي للجهاز النفسي، بحيث إنه طالما كان استبطان السلطة الأبوية لا يزال يعمل، كان يُخضع الطبيعة الغريزية لمراقبة «الأنا الأعلى»، تمامًا مثلما كانت التقنية قد أخضعت الطبيعة الخارجية لسيطرتها.

ضدّ هذه النظرية لا ترتفع التحفّظات التجريبية فحسب، تلك التي يمكن دومًا أن نقدّمها ضدّ التبسيطات المفرطة المنمّقة: من قبيل أنها تسلك في شكل لاتاريخي، ولا تلقي بالًا إلى التحوّل البنيوي للفضاء العمومي المدني، وأنها ليست مركّبة أو معقّدة كفايةً حتى تأخذ التمايزات القومية في الاعتبار، بدءًا من الفروق بين البنى التنظيمية لوكالات البثّ، الخاصة والعمومية - القانونية والراجعة بالنظر إلى الدولة، وذلك إلى حدّ الفروق في تهيئة البرامج وعادات التلقّي والثقافة

السياسية ...إلخ. أما ما هو أكثر صعوبة فهو الاعتراض المبدئي الذي نتج من ثنائية الوسائط المبحوث فيها سابقًا[60].

لقد ميزتُ بين نوعين من الوسائط التي يمكن أن تخفّف العبء عن الآلية التنسيقية المجازفة والمكلّفة لعملية التفاهم، وأنا أعني بذلك من جهة أولى **وسائط التحكّم** التي عبرها يمكن المنظومات الفرعية أن تتمايز خارج (ausdifferenziert) عالم الحياة، ومن جهة أخرى **الشكل المعمَّم من التواصل** الذي لا يعوّض التفاهم اللغوي بل فقط يكثّفه، والذي يبقى لهذا السبب مشوبًا بسياقات عالم الحياة. وفي حين أن وسائط التحكّم تفصل تنسيق الفعل عن التشكّل اللغوي للتوافق بعامة، وتحيده إزاء البديل الذي يمثّله التوافق أو التفاهم الفاشل، يتعلّق الأمر في الحالة الأخرى بتخصيص المسارات اللغوية لتشكّل الإجماع التي تبقى رهينة الإمساك بالموارد التي توفرها خلفية عالم الحياة. وإلى هذا الشكل المعمّم من التواصل إنما تنتمي **الوسائط الجماهيرية**. فهي تخلّص المسارات التواصلية من الطابع الريفي (Provinzialität) للسياقات المحصورة في الزمان والمكان، وتمكّن الفضاءات العمومية من الظهور، وذلك بأن تنشئ تزامنًا مجرّدًا لشبكة حاضرة في شكل افتراضي من المضامين التواصلية المتباعدة جدًّا في المكان والزمان، وتوفر رسائل بالنسبة إلى سياقات مستنسخة.

إن **الفضاءات العمومية القائمة على الوسائط** من شأنها أن **ترتّب** و**تحصر** في الوقت ذاته أفق التواصل الممكن، ولا يمكن أن نفصل أحد الجانبين عن الآخر، وهذا ما يعلّل **طاقتهما المتضاربة**. إن الوسائط الجماهيرية، بمقدار ما تصرّف (kanalisieren) في شكل أحادي تدفّقات التواصل في شبكة مركزية، من المركز إلى الأطراف أو من أعلى إلى أسفل، تستطيع أن تقوّي نجاعة المراقبات الاجتماعية إلى حدّ كبير. لكن استنزاف هذه **الطاقة التسلّطية** إنما يبقى دومًا أمرًا دقيقًا، وذلك لأنه في صلب البنى التواصلية نفسها إنما يوجد الثقل الموازِن لـ**طاقة تحريرية**. وتستطيع الوسائط الجماهيرية في الوقت ذاته أن تدرّج وتجمّع وتكثّف مسارات التفاهم، لكنها لا تستطيع إلا في مرحلة أولى فقط أن تعفي التفاعلات من عبء اتخاذ مواقف «نعم – لا» إزاء ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد، وحتى عمليات

---

(60) ينظر أعلاه، في هذا المجلّد، ص 451 وما بعدها.

التواصل المجرّدة (abstrahiert) والمكثّفة لا يمكن أن تتمّ حمايتها في شكل موثوق ضدّ إمكانات التناقض من طرف فاعلين من ذوي الأهلية.

وبمقدار ما تكون البحوث في التواصل غير مختصرة في المستوى التجريبي، وبمقدار ما تولي عناية للأبعاد المتعلقة بتشيؤ الممارسة التواصلية اليومية[61]، تؤكّد هذا التضارب. أجل، إن الأبحاث عن التلقّي وتحليل البرامج خصوصًا تمنحنا دومًا من جديد أمثلة عن تلك الأطروحات في نقد الثقافة (kulturkritisch) التي كان أدورنو قبل كل شيء طوّرها بإيجاز مفرط. ولكن في الأثناء تمّ الاشتغال كذلك بالطاقة نفسها على التناقضات التي من شأنها أن تنتج من:

- أن وكالات البثّ معرّضة إلى مصالح متنافسة ولا تستطيع أن تدمج وجهات نظر اقتصادية، وسياسية - أيديولوجية، ومهنية، وجمالية - وسائطية من دون انكسارات وانقطاعات[62]،

- أن الوسائط الجماهيرية لا يمكنها في العادة أن تفلت من الواجبات التي تنجرّ عن مهمّتها الصحافية من دون صراعات[63]،

- أن البرامج التي تُبثّ لا تتوافق، أو في الأغلب لا تتوافق مع مناويل الثقافة الجماهيرية فحسب[64]، وحتى عندما تأخذ الأشكال المبتذلة من الترفيه الشعبي، بل هي يمكن أن تحتوي على رسائل نقدية - [شعار] «الثقافة الشعبية بوصفها انتقامًا شعبيًا»[65]،

---

(61) C. W. Mills, *Power, Politics and People* (New York: 1963); B. Rosenberg and D. White (eds.), *Mass Culture* (Glencoe, Ill.: 1957); A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology* (New York: 1976); E. Barnouw, *The Sponsor* (New York: 1977); D. Smythe, «Communications: Blind Spot of Western Marxism,» *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 1 (1977), and T. Gitlin, «Media Sociology: The Dominant Paradigm,» *Theory and Society*, vol. 6 (1978), pp. 205 ff.

(62) D. Kellner, «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television,» *Theory and Society*, vol. 10 (1981), pp. 31 ff.

(63) Ibid., pp. 38 ff.

(64) A. Singlewood, *The Myth of Mass Culture* (London: 1977).

(65) D. Kellner, «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture,» *Socialist Review*, vol. 45 (1979), pp. 13 ff.

[بالإنكليزية في النص الألماني: «popular culture as popular revenge». (المترجم)]

- أن الرسائل الأيديولوجية تُخطئ مخاطَبيها، من أجل أن الدلالة المقصودة إنما يقع قلبُها إلى نقيضها تحت ظروف التلقّي الخاصة بخلفية ثقافية فرعية معينة(66)،

- أن خصوصية (der Eigensinn) الممارسة التواصلية اليومية إنما تدافع عن نفسها ضدّ قبضة الوسائط الجماهيرية المتلاعبة بها تلاعبًا مباشرًا(67)،

- وأن التطوّر التقني للوسائط الإلكترونية لا يتم بالضرورة في اتّجاه إضفاء مركزية على الشبكات، ولو أن «تعدّدية - الفيديو»(68) و«ديمقراطية التلفاز»(69) ليست في الوقت الراهن أكثر من رؤى فوضوية(70).

إضافة (د) عن **طاقات الاحتجاج الجديدة**. إن أطروحة استعمار عالم الحياة التي تمّ تطويرها بالاستناد إلى نظرية ماكس فيبر عن العقلنة الاجتماعية، إنما ترتكز على نقد العقل الوظيفاني الذي لا يلتقي بنقد العقل الأداتي إلا في النية فحسب، وفي الاستخدام الساخر لعبارة «عقل». إلا أنه ثمّة فرق جوهري يتمثّل في أن نظرية الفعل التواصلي إنما تتصوّر عالم الحياة بوصفه دائرةً، حيث لا تدخل مسارات التشيؤ بوصفها مجرّد انعكاسات، وبوصفها ظواهر إدماج قمعي ناجم عن اقتصاد قائم على احتكار القلّة (oligopolistisch) وعن جهاز الدولة التسلطية.

---

(66) D. Kellner, «Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen,» in: Bonß, and Honneth (eds.), pp. 482 ff.

(67) منذ الأبحاث الأولى عن الراديو التي قام بها ب. لازارسفيلد، P. Lazarsfeld, B. Berelson and H. Gaudet, *The People's Choice* (New York: 1948), and P. Lazarsfeld and E. Katz, *Personal Influence* (New York: 1955),

وعن «المستوى المزدوج لوتيرة التواصل ودور «زعماء الرأي»، ما لبث الوزن الخاص بـ «التواصل اليومي» يتعزّز دائمًا وأبدًا من جديد في مقابل «التواصل الجماهيري»: «وفي آخر التحليل، فإن الناس الذين يتكلّمون مع الناس أكثر من الناس الذين يستمعون أو يقرأون، أو يشاهدون الوسائط الجماهيرية، هم الذين يدفعون الآراء فعلًا إلى التغير»، Mills, *Power*, p. 590,

ويراجع أيضًا: O. Negt and A. Kluge: *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1970), and *Geschichte und Eigensinn* (München: 1981).

(68) بالإنكليزية في النص الألماني: «video-pluralism». (المترجم)

(69) بالإنكليزية في النص الألماني: «television democracy». (المترجم)

(70) H. M. Enzensberger, «Baukasten zu einer Theorie der Medien,» in: *Palaver: Politische Überlegungen* (Frankfurt am Main: 1974).

ومن هذه الناحية، فإن النظرية النقدية الأقدم عهدًا كرّرت أخطاء النزعة الوظيفية الماركسية فحسب[71]. إن الإشارات إلى وجاهة فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة بالنسبة إلى التنشئة الاجتماعية والملاحظات عن الطاقة المتضاربة للوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية، إنما تكشف عن دائرة الحياة الخاصة والفضاء العمومي في ضوء عالم حياةٍ معقلَن، حيث مقتضيات المنظومة **تتصادم** مع بنى تواصلية ذات خصوصية عنيدة. إن تحويل الفعل التواصلي إلى تفاعلات محكومة بوسائط وتشويه البنى التي تشدّ بيذاتية تمكن إهانتها (versehrbar)، ليسَا أبدًا مسارَيْن **مقرَّرين مسبقًا**، يمكن أن يُستنبطا من عدد قليل من المفهومات الجامعة. وإن تحليل أمراض عالم الحياة يتطلّب بحوثًا غير متحيزة في النزعات **والنزعات المضادة**. كذلك، فإن كون النزاع الطبقي في الديمقراطيات الجماهيرية للدولة الاجتماعية الذي طبع المجتمعات الرأسمالية في فترة ازدهارها، قد تمّت مأسستُه، وبالتالي أصبح معطّلًا، لا يعني تعطّل (Stillstellung)[72] طاقات الاحتجاج عمومًا. لكن طاقات الاحتجاج إنما تنشأ الآن من خطوط نزاع أخرى، وبالتحديد هناك حيث ينبغي انتظارها، إذا ما صحّت أطروحة استعمار عالم الحياة.

لقد وقعت إبّان العشرية أو العشريتين الأخيرتين في المجتمعات المتطوّرة في الشرق نزاعاتٌ هي في نواحٍ عدة تتباين مع نموذج الدولة الاجتماعية عن النزاع المُمَأسَس على توزيع [الثروة]، فهي نزاعات لم تطرأ في ميادين إعادة الإنتاج المادي، وهي لم تعد مصرَّفة عبر الأحزاب والاتحادات، ولم تعد أيضًا أمرًا تمكن تهدئته في شكل تعويضات مطابقة للمنظومة. إن النزاعات الجديدة هي بالأحرى تنشأ في ميادين إعادة الإنتاج الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وهي قد تولّدت في أشكال مؤسساتية تحتية من الاحتجاج، وفي أي حال خارج الأشكال البرلمانية، وفي الخسائر التي كانت سببًا خفيًا لها ينعكس تشيؤ معين في ميادين الفعل المهيكلَة تواصليًا، لا يمكن تلافيه عبر وسائط المال والسلطة. لا يتعلق الأمر أوّلًا بالتعويضات التي تستطيع الدولة الاجتماعية أن تمنحها، بل

(71) S. Benhabib, «Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie,» in: Bonß and Honneth (eds.), pp. 127 ff.

(72) توقّف. (المترجم)

بالدفاع عن أنماط حياة (Lebensweisen)[73] واستعادتها، أو بفرض أنماط حياة تمّ إصلاحها. وباختصار، إن النزاعات الجديدة لا تتولّد من **مشاكل التوزيع**، بل من مسائل تهمّ **قواعد** (Grammatik)[74] **أشكال الحياة.**

هذا النمط الجديد من النزاع هو عبارة عن تلك «الثورة الصامتة» التي كان رونالد إنغلهارت قد سجّلها حول التغير في القيم والتغير في المواقف لدى شعوب (Populationen)[75] بأكملها[76]. إن أبحاث هلدبراندت (Hildebrandt) ودالتون وبرناس (Barnes) وكاس (Kaase)[77] تؤكّد تغير الموضوع المدروس من «السياسة القديمة» التي تتعلق بمسائل الأمن الاقتصادي والاجتماعي، الداخلي والعسكري، إلى «سياسة جديدة»، وجديدة هي المشاكل المتعلقة بنوعية الحياة والمساواة في الحقوق وتحقيق الفرد ذاته والمشاركة وحقوق الإنسان. وبحسب مؤشّرات التنشئة الاجتماعية، فإن «السياسة القديمة» هي على الأرجح مسنودة من أصحاب الشركات والعمّال والطبقة الوسطى من أرباب المهن، في حين أن السياسة الجديدة تجد لها سندًا أقوى لدى الطبقات الوسطى الجديدة ولدى الجيل الأصغر ولدى المجموعات التي تلقّت تكوينًا دراسيًا عاليًا. وهذه الظواهر تتلاءم مع أطروحة الاستعمار الداخلي.

إذا ما انطلقنا من أن نمو المركّب الاقتصادي – الإداري من شأنه أن يتسبّب في مسارات انجراف داخل عالم الحياة، فإن علينا أن ننتظر تراكب (Überlagerung) النزاعات القديمة على الجديدة. ما ينشأ هو خطّ من النزاعات بين مركز الطبقات المتورطة **مباشرة** في مسار الإنتاج، تلك التي لديها مصلحةٌ في الدفاع عن النموّ الاقتصادي باعتباره قاعدة أساسية للتسويات في الدولة الاجتماعية، ومحيط خارجي متعدّد الألوان مكدّس في الضفة الأخرى. وإلى هذا المحيط تنتمي تلك

(73) طرائق عيش. (المترجم)

(74) علينا أن نفهم المصطلح بحسب استعماله في تقليد فتغنشتاين في معنى «النحو الداخلي» أو «لغة» أشكال الحياة. (المترجم)

(75) مجموعات سكّانية. (المترجم)

(76) R. Inglehart, «Wertwandel und politisches Verhalten,» in: J. Matthes (ed.), *Sozialer Wandel in Westeuropa* (Frankfurt am Main; New York: 1979).

(77) K. Hildebrandt and R. J. Dalton, «Die neue Politik,» *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 18 (1977), pp. 230 ff., and S. H. Barnes et al., *Political Action* (Beverly Hills; London: 1979).

المجموعات التي تقف بعيدًا من «مركز الإنجازات الإنتاجية»[78] إلى المجتمعات الرأسمالية المتأخرة التي هي حسّاسة أكثر إزاء تبعات التدمير الذاتي الناجم عن النموّ المتزايد للتعقّد (Komplexität)[79] أو هي متضرّرة منه في شكل أكثر قوّة[80]. إن موضوعات نقد النموّ هي الرابط الوحيد بين هذه المجموعات المتنافرة. هذا النوع من الاحتجاج لا حركات التحرر البرجوازية ولا نضالات الحركة العمّالية المنظّمة تقدّم عنه نموذجًا، بل توجد عنه بالأحرى متوازيات تاريخية في الحركات الاجتماعية الرومانسية للنزعة الصناعية الأولى التي كان يدعمها حرفيون وناس من العامة وعمّال، أو في الحركات النضالية للطبقة الوسطى الشعبوية، وفي محاولات الهروب لدى معتنقي مذهب «إصلاح الحياة» (Lebensreformer)[81] ومذهب «الطائر التائه» (der Wandervogel)[82]...إلخ التي يغذّيها نقد الحضارة البرجوازية.

إلا أن تصنيف طاقات الاحتجاج وطاقات الرفض في العصر الحاضر إنما يصطدم بصعوبات كبرى، وذلك لأن المشاهد والتجمّعات والموضوعات تتغير بسرعة، فبمقدار ما إن الخلايا التنظيمية تتكوّن على مستوى الأحزاب والاتحادات، فإن أعضاءها يتمّ انتدابهم من المخزون المنتشر نفسه[83]، ففي جمهورية ألمانيا الفدرالية مثلًا تُستخدَم في وقتنا الشعارات التالية للتعرف إلى مختلف التيارات: من قبيل حركة مناهضة للقوة النووية وحركة إيكولوجية، وحركة السلام (تحت تأثير موضوع النزاع شمال - جنوب)، وحركة مبادرة المواطنين

---

(78) J. Hirsch, «Alternativbewegung - eine politische Alternative,» in: R. Roth (ed.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen* (Frankfurt am Main: 1980).

(79) أو التعقّد في معنى التركيب وليس الصعوبة. (المترجم)

(80) كان الاطّلاع على المخطوط الذي أعدّه ك. و. براند مفيدًا لي وساعدني أيما مساعدة:
K. W. Brand, «Zur Diskussion um Entstehung, Funktion und Perspektive der Ökologie und Alternativbewegung,» Manuskript, München, 1980.

(81) نسبة إلى حركة إصلاحية في ألمانيا وفي سويسرا ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر. وكان مدارها هو نقد التصنيع والمدّ العمراني الحديث تحت شعار «العودة إلى الطبيعة». (المترجم)

(82) نسبة إلى حركة «die Wandervogelbewegung» وهي حركة شبابية ألمانية ظهرت في عام 1895، أطلقها تلاميذ من برلين، وهي حركة عفوية، بلا تنظيم ولا قيادة، وهذا معنى اسمها «Wanderung»: التيه والهيَمان. (المترجم)

(83) Hirsch; and J. Huber, *Wer soll das alles ändern?* (Berlin: 1980).

(Bürgerinitiativbewegung)، والحركة البديلة (التي تضمّ مشاهد المدن الكبرى مع المتحوّزين على المساكن (Hausbesetzern)[84] والمشاريع البديلة أو الجماعات القروية ...إلخ)، والأقليات (كبار السنّ، المثليون، المعوّقون ...إلخ)، والمشهد النفسي مع مجموعات المساعدة والطوائف الشبابية، والأصولية الدينية، وحركة الاحتجاج على الضرائب، والاحتجاج على المدارس لدى اتحادات الأولياء، والمقاومة ضدّ «الإصلاحات الحداثوية»، وفي الأخير الحركات النسائية. أما ما له دلالة أكبر على المستوى الدولي فهو حركات الاستقلال (autonomistisch)، والتي تناضل من أجل الاستقلال الذاتي (Selbständigkeit) الجهوي واللغوي والثقافي وحتى المهني.

أودّ أن أميز داخل هذا الطيف طاقات التحرّر عن طاقات المقاومة وطاقات الرفض، فبعد حركة الحقوق المدنية الأميركية التي أدّت في الأثناء إلى التأكيد الذاتي المتميز للثقافات الفرعية السوداء، وحدها الحركة النسائية قد بقيت داخل تقليد حركات التحرّر المدنية - الاشتراكية: إذ إن الكفاح ضدّ القمع البطركي ومن أجل الإيفاء بوعدٍ مترسّخ منذ وقت طويل في الأسس الكونية المعترف بها للأخلاق والقانون، إنما يمنح النزعة النسوية قوّة الدفع التي تحتاج إليها حركة هجومية، في حين أن كل سائر الحركات إنما لها بالأحرى طابع دفاعي. أما حركة المقاومة وحركة الرفض فهما تهدفان إلى **صدّ** (Eindämmung) ميادين الفعل المنظّمة - صوريًا وذلك لفائدة ميادين الفعل المهيكلَة - تواصليًا، وليس إلى اكتساح أقاليم جديدة. ومع هذه الحركات ترتبط النزعة النسوية بنقطة مخصوصة: فإن تحرّر النساء يجب ألا يرسي مساواة **صورية** في الحقوق أو تنحّي جانبًا الأحكام المسبقة الذكورية فحسب، بل أن يقلب رأسًا على عقب أشكال الحياة المطبوعة بالاستقطاب الذكوري. وفضلًا عن ذلك، تتوفر النساء، بفضل الإرث التاريخي لتقسيم العمل بناءً على الفرق بين الجنسين الذي كانت تخضع له في نطاق العائلة الصغرى البرجوازية، على فضائل مضادّة، على سجلّ قيمٍ تكميلي للعالم الذكوري، ومتعارض مع الممارسة اليومية المعلقة في شكل أحاديّ.

---

(84) واضعو الأيدي على مساكن الغير من دون حق. (المترجم)

يمكن أن نميز داخل حركات المقاومة مرة أخرى بين المنافحة عن المكتسبات التقليدية والاجتماعية ودفاع يعمل على أرضية عالمِ حياةٍ معقلَن ويختبر أشكالًا جديدة من التعاون ومن الحياة المشتركة (das Zusammenleben)(85). وبالاعتماد على هذا المقياس يمكن أن نرسم حدًّا فاصلًا بين الاحتجاج القديم للطبقات الوسطى ضدّ التهديد الذي أحدق بالمناطق المجاورة لها بسبب المشاريع التقنية الكبرى، واحتجاج الأولياء ضدّ المدارس الشاملة (Gesamtschulen)(86)، والاحتجاج ضد الضرائب (بحسب نموذج حركة كاليفورنيا من أجل المقترح 13 (Proposition 13))(87)، وكذلك معظم الحركات الاستقلالية، ونواة الطاقات الجديدة للنزاع: ألا وهي **حركة الشباب والحركة البديلة**، حيث يشكّل نقدُ التنمية الذي أشعلته **المسائل الإيكولوجية ومسائل السلام**، النقطة المشتركة بينها. أما إذا كان يمكن أن نتصوّر هذه النزاعات باعتبارها مقاومة ضدّ استعمار معين لعالم الحياة، فهذا أمر أودّ أن أشير إليه على الأقلّ بطريقة مختصرة(88):

إن الأهداف والمواقف وأنماط الفعل الشائعة لدى المجموعات الشبابية المحتجّة يمكن أن تُفهَم أوّلًا بوصفها ردات فعل على بعض **المشاكل القائمة**، تمّ إدراكها بحساسية كبيرة.

**المشاكل «الخضراء»**: إن التدخّل الصناعي الكبير في التوازنات البيئية، والنقص الفادح في الموارد الطبيعية غير المتجدّدة والتطوّر الديمغرافي هي أمور من شأنها قبل كل شيء أن تضع المجتمعات المتطوّرة صناعيًا أمام مشاكل كبرى – لكن هذه التحدّيات هي أوّلًا تحدّيات مجرّدة وتتطلّب حلولًا تقنية واقتصادية، ينبغي أن يتمّ التخطيط لها من جديد على نحو شامل وتنفيذها بوسائل إدارية. إن ما يطلق الاحتجاج هو بالأحرى التدمير المادّي للبيئة الحضرية والزحف العمراني

(85) العيش معًا. (المترجم)

(86) مدارس ألمانية تجمع بين مناهج التدريس الثلاثة السابقة (الثانوي والمتخصص في العلوم والعالي). (المترجم)

(87) صيغته الكاملة هي: «المبادرة الشعبية إلى الحدّ من الضرائب على الملكية». وتمت المصادقة عليه في ولاية كاليفورنيا في 6 حزيران/يونيو 1978، وهو من الأهمّية بحيث إن بعضهم عدّه بمنزلة علامة على بداية «الثورة المحافظة» في أميركا. (المترجم)

(88) J. Raschke, «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien,» *Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* (September 1980), pp. 23 ff.

والتصنيع وتلوّث الريف والأعباء الصحّية الناجمة عن أضرار الحضارة والتأثيرات الجانبية للمواد الصيدلية ...إلخ، وبالتالي مظاهر التطوّر التي تمسّ على نحو جلي **الأسس العضوية لعالم الحياة**، والتي تحملنا على الوعي الحادّ بمقاييس السكن الصالح (Bewohnbarkeit) والحدود المرنة للحرمان من الحاجات الحسية - الجمالية الأساسية.

**مشاكل التعقّد المفرط**: إن الخوف من طاقات التدمير العسكري، من محطات القوة النووية والنفايات الذرّية والتلاعب الجيني، من تخزين المعلومات الخاصة والاستخدام المركزي لها ...إلخ، هو خوف تبرّره بلا ريب أسباب وجيهة. لكن هذه المخاوف الواقعية تقترن بالخشية من فئة جديدة من المخاطر التي هي حرفيًا غير مرئية، ولا يمكن الإمساك بها إلا من منظور المنظومة، والتي تسطو على عالم الحياة، لكنها في الوقت ذاته تفجّر أبعاد عالم الحياة، فإن المخاوف تؤثّر بوصفها محفّزات لشعور بالإفراط بالنظر إلى التبعات الممكنة لمسارات، لأننا نحن من شغّلناها تقنيًا وسياسيًا، فهي يمكن عزوها على المستوى الخلقي (moralisch zurechenbar) إلى فاعل ما، ومع ذلك لم يعد يمكن أحدًا أن يكون مسؤولًا عنها أخلاقيًا بسبب جسامتها التي لا يمكن التحكّم فيها. إن المقاومة تتّجه هنا ضدّ التجريدات التي تمّ فرضها على عالم الحياة: إذ ينبغي أن يتمّ استيعابُها (verarbeitet) داخل عالم الحياة، مع أنها تتخطّى **حدود التعقّد** المكانية والاجتماعية والزمنية المركّزة على مستوى **المحسوس**، حتى بالنسبة إلى عوالم الحياة الأشدّ تمايزًا.

**تزايد أعباء البنية التحية التواصلية**: إن ما يعبّر عن نفسه تعبيرًا فجًّا في أنواع الظواهر التي تأخذها الحركة النفسية (Psychobewegung) والأصولية الدينية المتجدّدة، يوجد أيضًا بوصفه دافعًا وراء أكثر المشاريع البديلة والمبادرات المواطنية الكثيرة، ونعني بذلك المعاناة الناتجة من ظواهر الحرمان في ممارسة يومية مفقّرة ثقافيًا ومعقلَنة في شكل أحادي. هكذا، تُستخدَم السمات المميزة من قبيل الجنس والسن ولون البشرة، وكذلك الجوار المحلي (kommunal) والانتماء المهني، من أجل بناء الجماعات ورسم الحدود بينها، ومن أجل إرساء جماعات تواصلية محمية بواسطة ثقافات خاصة، تتلاقى حول البحث عن هوية شخصية وجماعية. إن ردّ الاعتبار للأمور الخصوصية والناشئة (das Gewachsene) والريفية والفضاءات الاجتماعية المنظورة وأشكال التبادل اللامركزية والنشاطات غير

المختصّة والمقاهي المقسّمة والتفاعلات البسيطة والفضاءات العمومية غير المتمايزة، هو أمر يجب أن يشجّع على إعادة إحياء إمكانات التعبير وإمكانات التواصل التي تردّمت. وإلى هذا السياق تنتمي أيضًا مظاهر المقاومة ضدّ التدخّلات الإصلاحية التي تنقلب إلى نقيضها، لأن وسيلة تنفيذها تجري مجرى معاكسًا لأهداف الإدماج الاجتماعي المعلن عنه.

تنشأ النزاعات الجديدة، إذًا، من مواضع الالتحام (Nahtstellen)[89] بين المنظومة وعالم الحياة. وكنت قد عرضت من قبلُ كيف أن التبادل بين دائرتَي الحياة الخاصة والفضاء العمومي من جهة، ومنظومتَي الاقتصاد والإدارة من جهة أخرى، هو يجري عبر وسائط المال والسلطة، وكيف تمّت مأسستُه من خلال أدوار المؤجّرين والمستهلكين، والزبائن والمواطنين. وعلى وجه الدقة، فإن هذه الأدوار هي الأهداف التي ترمي إليها الاحتجاجات، إذ تتّجه الممارسة البديلة ضدّ الاستخدام الأداتي (Instrumentalisierung) للعمل المهني وفق منطق الربح، وضدّ تعبئة قوة العمل في شكل خاضع للسوق، وضدّ توسيع ضغط المنافسة وضغط الأداء إلى حدّ المدرسة الأساسية. وهي تتوجّه أيضًا ضدّ نقدنة الخدمات والعلاقات والأوقات، وضدّ إعادة التعريف الاستهلاكية لميادين الحياة الخاصة وأساليب الحياة الشخصية. وفضلًا عن ذلك، فإن علاقة الزبائن مع مرافق الخدمات العمومية يجب كسرها وإعادة تشغيلها بناء على مبدأ المشاركة (partizipatorisch) بحسب نموذج منظمات المساعدة الذاتية، وفي هذا الاتجاه تذهب نماذج الإصلاح قبل كل شيء في ميدان السياسة الاجتماعية والسياسة الصحية (هنا على سبيل المثال في ما يخص الرعاية الطبية النفسية). وأخيرًا، فإن هذه الأشكال من الاحتجاج، التي تمتدّ من الانفجار غير الموجّه لأعمال الشغب الشبابية («زوريخ تحترق» (Züri brännt))[90]، عبر انتهاكات محسوبة أو سوريالية (في أسلوب حركة الحقوق المدنية الأميركية والاحتجاجات الطلابية)، إلى حدّ الاستفزازات العنيفة

(89) مواضع اللحام. (المترجم)

(90) هو شعار ظهر بعد تظاهرات أيار/ مايو 1980 التي قام بها شباب من مدينة زوريخ ضدّ سياسة تقديم اعتمادات سخية من دون اعتبار للأوساط الثقافية البديلة. وهي أعمال طاولت المدينة كلها وبعثت طاقة إبداعية وقدرة على التصرّف الذاتي ومكّنت من الحصول على مركز ثقافي بديل معروف هو «Die Rote Fabrik». (المترجم)

وإعمال الترويع، ترفض تعريفات أدوار المواطنة والإجراءات الرامية إلى فرضٍ عقلاني بمقتضى غاية لمصالح معينة.

إن الرخاوة الجزئية في الأدوار الاجتماعية للمؤجّرين والمستهلكين، للزبائن والمواطنين، إنما يجب، بحسب **التصوّرات البرنامجية** لبعض المنظّرين، أن تفسح الطريق نحو **مؤسسات مضادّة**، يطوّرها عالم الحياة من ذات نفسه من أجل وضع حدود للديناميكية الخاصة لمنظومة الفعل الاقتصادي والسياسي - الإداري. يجب على هذه المؤسسات، من جهة أولى، أن تُفرِّع من المنظومة الاقتصادية قطاعًا ثانيًا، غير رسمي، عاملًا بطريقة لم تعد موجّهة نحو المكاسب، ومن جهة أخرى، أن تضع في وجه منظومة الأحزاب أشكالًا جديدة من «سياسة المتكلّم بضمير الأنا» تكون ديمقراطية في قاعدتها وتعبيريةً في آن[91]. ومؤسسات كهذه سوف يكون من شأنها على وجه التحديد أن تبطل عمليات التجريد وعمليات التحييد التي من طريقها يتمّ في المجتمعات الحديثة ربط العمل وتكوّن الإرادة السياسية بتفاعلات محكومة بوسائط. وفي حين أن المنشأة الرأسمالية والحزب الجماهيري (من حيث هو «منظمة استحواذ على السلطة محايدة إزاء رؤية العالم») هما يعمّمان ميادين الدخول الاجتماعي الخاص بهما عبر أسواق العمل والفضاءات العمومية المستقرّة، ويعاملان مؤجّريهما أو ناخبيهما باعتبارهما قوى عمل مجرّدة أو ذوات صانعة للقرار (Entscheidungssubjekte)، ويضعان هذه الدوائر حيث لا يمكن أن تتشكّل إلا الهويات الشخصية والجماعية، على مسافة منهما بوصفها بيئات محيطة بالمنظومة، فإن المؤسسات المضادة يجب أن تنزع التمايز عن جزء من ميادين الفعل المنظَّمة صوريًا، وأن تسحبه من وسائط التحكّم وأن تسلّم هذه «المناطق المحرّرة» إلى آلية التفاهم التي من شأنها تنسيق الأفعال.

مهما كانت هذه التصوّرات غير واقعية، فإن لها دلالة كبيرة بالنسبة إلى المعنى السجالي لحركات المقاومة وحركات الرفض الجديدة التي تردّ الفعل

(91) في شأن الإيكولوجيا المزدوجة: A. Gorz, *Abschied vom Proletariat* (Frankfurt am Main: 1980), and Huber.

في شأن تأثير الأحزاب الجماهيرية الديمقراطية على سياق عالم الحياة لدى الناخبين، يراجع: C. Offe, «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität,» in: Roth (ed.).

على استعمار عالم الحياة. وهذا المعنى هو معنى مبهم، سواء في الفهم الذاتي للمشاركين أو في الوصف الأيديولوجي للمعارضين، وذلك عندما توضع عقلانية الحداثة الثقافية بسرعة على قدم المساواة مع عقلانية الحفاظ على بقاء منظومة الفعل الاقتصادية والإدارية، وهكذا هو الأمر دائمًا عندما لا تكون عقلنة عالم الحياة مميَزة بعناية من تزايد تعقّد المنظومة المجتمعية. هذا الخلط من شأنه أن يفسّر الجبهات التي تحجب التناقضات السياسية الغريبة بين الحداثوية المضادّة للمحافظين الشباب[92] والمنافحة المحافظة الجديدة عن مابعد حداثة[93] تجرّد الحداثة المنقسمة على ذاتها (mit sich selbst zerfallende Moderne)[94] من محتواها العقلاني وآفاقها المستقبلية[95].

## (3) نظرية العقلانية والسياق التاريخي. الردّ على الادّعاءات الأصولية

أريد من خلال ما تقدّم من البحث أن أمهّد إلى نظرية في الفعل التواصلي، من شأنها أن تنير الأسس المعيارية لنظرية نقدية في المجتمع، إذ يجب على نظرية الفعل التواصلي أن تمنح بديلًا من فلسفة التاريخ التي أصبحت غير قابلة للدفاع عنها، والتي كانت النظرية النقدية الأقدم عهدًا لا تزال مشوبة بها. لقد بات مندوبًا إليها بوصفها إطارًا داخله يمكن أن يتمّ من جديد استئناف البحث المتعدّد الاختصاصات عن النموذج الانتقائي للتحديث الرأسمالي. وإن الإشارات التوضيحية عن (أ) إلى حدّ (د) ربما يجب أن تجعل هذا الادّعاء مستساغًا. لكن المبحثين الآخرين المشار إليهما تحت (هـ) و(و)، يذكّراننا بأن البحث في ما كان ماركس سمّاه «التجريدات الواقعية»، لا يشمل إلا المهمات العلمية – الاجتماعية التي هي من شأن نظرية في الحداثة، وليس مهماتها الفلسفية.

---

(92) على سبيل المثال: B. Guggenberger, *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie* (Stuttgart: 1980).

(93) على سبيل المثال: P. L. Berger, B. Berger and H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität* (Frankfurt am Main: 1975).

(94) الحداثة المتصدّعة التي تفرّق شملُها، الواقعة في خلاف مع نفسها. (المترجم)

(95) Jürgen Habermas, «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt,» in: *Kleine politische Schriften I-V* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 444 ff., and L. Baier, «Wer unsere Köpfe kolonialisiert,» *Literaturmagazin*, vol. 9 (1978).

كي تتأكّد من المحتوى المعياري للثقافة والفن والفكر الفلسفي، لم تعد نظرية المجتمع تحتاج إلى طرائق غير مباشرة، أي إلى نقد أيديولوجي، ومن خلال مفهوم العقل التواصلي المتواشج مع استعمال اللغة الموجّه نحو التفاهم، فهي تتوقّع من الفلسفة أن تخوض من جديد في مهمّات نسقية. وبإمكان العلوم الاجتماعية أن تدخل في علاقة تعاونية مع فلسفة يكون من شأنها أن تضطلع بمهمّة الاشتغال على نظرية في العقلانية.

ينبغي عدم التصرّف مع الثقافة الحديثة بطريقة مغايرة لتلك التي نتصرف بها مع فيزياء نيوتن واللاحقين عليه، فهي لا تحتاج أكثر ممّا يحتاج العلم إلى تعليل فلسفي. إن الثقافة هي في العصر الحديث (in der Moderne)[96]، كما رأينا من قبل، قد استخرجت من ذات نفسها تلكم البنى العقلانية التي عثر عليها ماكس فيبر ووصفها باعتبارها دوائر قيم ثقافية[97]. مع العلم الحديث ومع القانون الحديث والأخلاقيات الدنيوية (Profanethiken)[98]، ومع فنّ صار مستقلاً بذاته والنقد الفنّي المُمَأسَس، تبلورت ثلاث لحظات من العقل وذلك من دون عون من الفلسفة. حتى من دون استرشاد عبر نقد العقل المحض أو نقد العقل العملي، فإن أبناء وبنات الحداثة يتعلّمون كيف يقسّمون وكيف يتابعون التراث الثقافي في كل مرة تحت واحد من جوانب العقلانية، في مسائل الحقيقة، في مسائل العدل أو مسائل الذوق، فالعلوم تصدّ شيئًا فشيئًا العناصر المتأتية من صور العالم وتقوم بالتنازل عن تأويل للطبيعة والتاريخ برمّته. والأخلاقيات العرفانية تفرز مشاكل الحياة الجيدة وتتركّز حول الجوانب المتعلقة بالواجبات المهنية (deontisch) التي يمكن تعميمها، وذلك على نحو بحيث إن من الخير لا يتبقّى سوى العادل. والفنّ الذي صار مستقلًّا يحثّ على البصمة المحضة أكثر فأكثر دومًا للتجربة الجمالية الأساسية التي تصنع الذاتية التي فقدت مركزها، المنحرفة عن البنى المكانية والزمنية للحياة اليومية، في علاقتها بذاتها - إن الذاتية تتحرّر هنا من مواضعات الإدراك اليومي والنشاط الغائي، من مقتضيات العمل والمنفعة.

---

(96) عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 437). (المترجم)

(97) «ثقافية» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Ibid., p. 437). (المترجم)

(98) الأخلاقيات العامّية. (المترجم)

لا تحتاج الأَحاديات الضخمة التي تشكّل توقيع الحداثة إلى تأسيس ولا تبرير في معنى التعليلات الترنسندنتالية، لكنها تحتاج حقًّا إلى تفاهم ذاتي (Selbstverständigung) على طابع هذه المعرفة وعلى إجابة ما عن كلا السؤالين: هل العقل الذي انفصل موضوعيًا بعضه عن بعض إلى لحظاته المختلفة لا يزال يستطيع أن يحافظ على وحدة ما؟ وكيف يمكن أن يتمّ التوسّط بين ثقافات الخبراء والممارسة اليومية؟

إن تأمّلات الفصل التمهيدي والفاصل التأمّلي الأوّل من المفروض أنها قد استطاعت موقّتًا أن تبين بأي وجه يمكن تداولية صورية أن تضطلع بهذه المسائل، وعلى هذا الأساس تستطيع عندئذ **نظرية العلوم** و**نظرية القانون والأخلاق**، وكذلك **الجماليات**، في ترابط مع التخصّصات التاريخية ذات الصلة، أن **تبني من جديد** (nachkonstruieren) سواء النشأة أم **التاريخ الداخلي** لهذه المركّبات الحديثة للمعرفة، التي تمايزت تحت واحد من جوانب الصلاحية في كل مرة، أكان ذلك جانب الحقيقة أو جانب الصحّة المعيارية أو جانب الأصالة. وبذلك، فإن توسّط لحظات العقل في ما بينها ليس مشكلًا أقلّ أهمّية من انفصال جوانب العقلانية بعضها عن بعض، والتي تحتها وقع التمايز بين مسائل الحقيقة ومسائل العدل ومسائل الذوق. إنه لا يحمينا ضدّ أي اختزال إمبيريقي لإشكالية العقلانية إلا المتابعة الحثيثة للدروب المتعرّجة، حيث يكون العلم والأخلاق والفن في تواصل **الواحد مع الآخر**.

في كل واحدة من هذه الدوائر تكون مسارات التمايز مصحوبة على وجه التحديد **بحركات مضادّة** لا تلبث، مع الإقرار بأولوية جانب الصلاحية الغالب في كل مرة على الجانبين الآخرين، أن تستعيد الجوانب الأخرى التي تمّ في أوّل الأمر استبعادها. هكذا، فإن **مقاربات البحث التي لا تقودها نزعة موضوعانية** هي في نطاق العلوم الإنسانية[99] تستصلح (zur Geltung bringen) وجهات نظر النقد الأخلاقي والنقد الجمالي، وذلك من دون أن تهدّد أولوية مسائل الحقيقة، وإنما بذلك فقط تصبح نظريةٌ نقدية في المجتمع أمرًا ممكنًا. إن النقاش (die Diskussion) في أخلاقيات المسؤولية وأخلاقيات القناعة وإيلاء اعتبار أكبر

---

(99) R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York: 1976; Frankfurt am Main: 1979).

لحوافز السعادة[100] من شأنه أن يفسح المجال، في نطاق الأخلاقيات ذات النزعة الكونية، أمام وجهات النظر المتعلقة بـ**حساب العواقب** و**تأويل الحاجات**، والتي تقع في ميدان الصلاحية الخاصة بالعنصر العرفاني والعنصر الإفصاحي، وعلى هذه الطريق تستطيع بعض الأفكار المادية أن تجد مدخلًا من دون أن تهدّد استقلالية العنصر الخلقي[101]. وأخيرًا، فإن الفن ما بعد الطليعي قد تميز بتزامن توجّهات واقعية وملتزمة مع امتدادات أصيلة من تلك الحداثة الكلاسيكية التي كانت بلورت خصوصية (der Eigensinn)[102] العنصر الجمالي[103]. ومع الفن الواقعي والملتزم تدخل من جديد، على مستوى ثراء الأشكال الذي أطلقته الطليعة، لحظاتُ العنصر العرفاني والعنصر الخلقي - العملي في صلب الفنّ ذاته. يبدو الأمر كأن لحظات العقل المتمايزة في شكل جذري هي في حركات مضادّة كهذه كانت تريد أن تُحيل على وحدة ينبغي الظفر بها من جديد، ولكن بلا ريب ليس على مستوى صور العالم فحسب، بل على هذا الجانب (diesseits) من ثقافات الخبراء، في نطاق ممارسة تواصلية يومية غير مشيَأة.

كيف يمكن دورًا إيجابيًا للفلسفة من هذا النوع أن يتوافق مع التحفّظ الذي تتشبّث به النظرية النقدية في شكل دائم، ليس إزاء العمل العلمي القائم فحسب، بل أيضًا إزاء الادعاءات النسقية للفلسفة؟ ألا تضع هكذا نظرية في العقلانية نفسها أمام الاعتراضات نفسها التي رفعتها البراغماتية والتأويلية عن حقّ ضدّ أي نوع من التأسيسوية (Fundamentalismus)؟[104]. ألا تكشف أبحاثٌ تستخدم مفهوم

---

(100) أن نظرية الخطاب حول الإتيقا (Diskurstheorie der Ethik) المقترَحة من طرف ك. أ. آبل (K. O. Apel, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976),) ومن طرفي، إنما تعتبر حساب العواقب وقبل كل شيء تأويل الحاجات بوصفهما مكوّنين جوهريين في الحجاج الأخلاقي، هو أمرٌ أكّدته س. بنحبيب: S. Benhabib, «The Methodological Illusions of Modern Political Theory,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 21 (1982), pp. 47 ff.

(101) من وجهة النظر هذه، ما هو جدير بالقراءة من قبلُ ومن بعدُ هو هذا النص:
M. Horkheimer, «Materialismus und Moral,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2 (1933), pp. 162 ff.

(102) المنطق الخاص، الاستقلال القوي... ليس في معنى العناد بل في معنى ادّعاء الصلاحية وفق حسّ ذاتّي بالخصوصية يمكن أن يصل إلى حدّ الممانعة وتفجير طاقات التحرّر. (المترجم)

(103) P. Bürger, *Theorie der Avantgarde* (Frankfurt am Main: 1974).

(104) R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1981).
[Fundamentalismus النزعة الأصولية. (المترجم)]

العقل التواصلي من دون خجل عن ادّعاءات تبرير ذات نزعة كونية لا بدّ من أن تسقط أمام الشكوك مابعد الفلسفية المعلّلة جيدًا ضدّ نظريات الأصل ونظريات التعليل النهائي (Letztbegründungstheorien)[105]؟ ألم يكن التنوير التاريخاني (historistisch) والمادّية قد أجبرا الفكر الفلسفي على ضرب من ضبط النفس (Selbstbescheidung)[106] الذي لا بدّ من أن تبدو المهمّة المتعلقة بإرساء نظرية في العقلانية بالنسبة إليه أمرًا نابعًا من حماسة مفرطة؟ إن نظرية الفعل التواصلي تصبو بالفعل نحو تلك اللحظة من اللامشروطية (Unbedingtheit) التي هي مثبّتة مع ادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد في صلب شروط مسارات تكوّن الإجماع، ومن حيث هي ادّعاءات فإنها تتعالى على كل هذه التقييدات المكانية والزمنية، كل هذه التقييدات المحلّية للسياق في كل مرة. وعلى هذه الأسئلة لن أجيب بالاعتماد على الحجج التي سبق عرضها في المقدّمة، بل أودّ في الختام أن أسوق فقط حجّتين منهجيتين تنطقان ضدّ الزعم بأن نظرية الفعل التواصلي قد جلبت لنفسها إثم الادعاءات التأسيسوية.

ينبغي على المرء بادئ الأمر أن يرى كيف تغير الفلسفة من دورها عندما تدخل في تعاون مع العلوم، فمن حيث هي عنصر مغذٍّ بالنسبة إلى نظرية في العقلانية فهي تنخرط في تقسيمِ عملٍ مع العلوم التي تعتمد نهج إعادة البناء (rekonstruktiv)، وترتبط بالمعرفةِ قبلَ النظرية لذواتٍ متكلّمة، فاعلة وحاكمة بكفاءة، كما ترتبط أيضًا بمنظومات معرفة جماعية موروثة، من أجل إدراك أسس العقلانية الخاصة بالتجربة والحكم، والفعل والتفاعل اللغوي. وحتى إعادات البناء (Rekontruktionen) التي تتمّ بواسطة وسائل فلسفية تحتفظ في هذا السياق بطابع افتراضي (hypothetisch)، وبسبب ادّعائها القوّي الكونيةَ تحديدًا هي متوقّفة على اختبارات (Überprüfung)[107] أخرى تتمّ في شكل غير مباشر، وهذا يمكن أن يحدث على نحو بحيث إن إعادات البناء التي تمسّ المفترضات الكليةَ والضروريةَ للفعل الموجّهِ نحو التفاهم، وللقول (Rede) الحجاجي والتجربة والفكر المُمَوْضِع

---

(105) نظريات العلة الأخيرة. (المترجم)

(106) في معنى التواضع الإرادي. (المترجم)

(107) تشتمل اللفظة على معاني الامتحان والتحقّق والمراجعة والتقويم والمراقبة وإعادة النظر. (المترجم)

والحكم الخلقي والنقد الجمالي، تفضي إلى نظريات تجريبية من المفروض أن تفسّر الظواهر **الأخرى**: من قبيل التطوّر الجنيني للغة والقدرات التواصلية والحكم الخلقي والمهارة الاجتماعية، أو التغير البنيوي للصور الدينية - الميتافيزيقية عن العالم، أو تطوّر المنظومات القانونية، وعمومًا أشكال الإدماج الاجتماعي.

حاولت من زاوية تاريخ النظريات أن أبين بالاعتماد على أعمال ج. هـ. ميد وماكس فيبر ودوركهايم، كيف أن مراحل العمل في العلوم التجريبية ومراحل العمل في تحليل المفاهيم الفلسفية هي في هذا النوع من النظرية القائم في الوقت ذاته على التجربة وعلى إعادة البناء، عبارة عن مراحل متداخلة الواحدة في الأخرى. إن نظرية المعرفة التكوينية التي وضعها بياجيه هي أفضل مثال على هذا النوع من تقسيم العمل على أساس التعاون[108].

إن فلسفةً تعرض نتائجها على هكذا اختبارات غير مباشرة، إنما يقودها الوعي بقابلية الخطأ (fallibilistisch)، وبأن نظرية العقلانية، التي كانت ذات مرّة تريد أن تتطوّر بمفردها، يمكن أن تُرجى منذ الآن من الانسجام (Kohärenz) السعيد بين شذرات نظرية مختلفة، فإن **الانسجام** على المستوى الذي عليه توجد النظريات في علاقة تكامل وافتراض متبادل، هو المقياس الوحيد للحكم، وذلك أنه لا تكون صائبة أو خاطئة إلا القضايا المفردة التي يمكن استنباطها من النظريات، وبمجرّد أن نتخلّى عن الادّعاءات التأسيسوية، لن يكون من حقّنا أن نعوّل على أي تراتب بين العلوم، فإن النظريات - أكان مصدرها العلوم الاجتماعية أم الفلسفة - ينبغي أن **تتلاءم بعضها مع بعض**، وإلا فإن كل واحدة سوف تضع الأخرى تحت ضوء إشكالي، وينبغي فقط أن نراقب ما إذا كان يكفي أن نراجع واحدة منها فقط في كل مرة.

---

(108) R. F. Kitchener, «Genetic Epistemology, Normative Epistemology, and Psychologism,» *Synthese*, vol. 45 (1980), pp. 257 ff.; Th. Kesselring, *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik* (Frankfurt am Main: 1981),

أنا نفسي بحثت في الخصوصية المنهجية للعلوم التي تنتهج أسلوب إعادة البناء، وذلك بالاعتماد على مثال تقسيم العمل بين الفلسفة وعلم النفس ضمن نظرية كولبورغ عن تطوّر الوعي الخلقي:

Jürgen Habermas, «Interpretieve Sociale Wetenschap versus radicale Hermeneutiek» *Kennis Methode*, vol. 5 (1981), pp. 4 ff.

إن حالة الاختبار (der Testfall) بالنسبة إلى نظريةٍ في العقلانية، من خلالها كان الفهم الحديث للعالم يريد أن يتأكّد من طابعه الكوني (Universalität)، وهي مع ذلك لا تتأتّى إلا عندما يمكن أن تتوضّح الوجوه المظلمة من الفكر الأسطوري، وأن تُفسَّر التعابير العجيبة للثقافات الغريبة، وأن تُفسَّر **على نحو** بحيث إننا لسنا نفقه مسارات التعلّم التي تفصلـ«ـنا» عنـ«ـهم» فحسب، بل أن نتفطّن أيضًا إلى ما **نسيناه ممّا تعلّمناه** (verlernt)[109] في مجرى مسارات التعلّم. إن نظرية في المجتمع، لا يحقّ لها أن تستبعد في شكل قبلي هذه الإمكانية حول نسيان ما تعلّمناه (Verlernen)، هي ينبغي عليها أيضًا أن تسلك سلوكًا نقديًا ضدّ الفهم المسبق (Vorverständnis) المتأتي من المحيط الاجتماعي الخاص بها، وبالتالي أن تكون منفتحة على نقد الذات. ولا تنكشف مسارات النسيان لما تعلّمناه إلا عبر نقد التشويهات التي تجد علّتها في الاستنزاف الانتقائي لطاقات العقلانية وطاقات التفاهم التي كانت متاحة ذات مرة لكنها قد أُهدرت.

إن نظرية المجتمع المستندة إلى نظرية الفعل التواصلي لا يمكن سببًا آخر أيضًا أن تقع في ضلال التأسيسوية. فبمقدار ما تتّصل ببنى عالم الحياة، هي ينبغي عليها بالتحديد أن تكشف عن خلفية معرفية، لا أحد يستطيع أن يتوفر عليها في شكل تحكّمي، فإن عالم الحياة بالنسبة إلى المنظّر كما بالنسبة إلى العامّي هو «معطى» في بادئ الأمر بوصفه عالمَ حياته، وعلى الحقيقة بطريقة لا تخلو من مفارقة. إن نمط الفهم المسبق أو المعرفةِ الحدسية، والذي انطلاقًا منه نحن نتعايش (aus der heraus wir zusammen leben) ونفعل ونتكلّم الواحد مع الآخر، هو يختلف، كما سبق أن رأينا، على نحو جوهري عن نوع المعرفة الصريحة بشيء ما. إن المعرفة الأفقية (das Horizontwissen)[110] التي تحمل الممارسة التواصلية اليومية بطريقة **غير مصرّح بها** (unausgesprochen)[111]، هي نموذجية (paradigmatisch) بالنسبة إلى **اليقين** الذي به تكون خلفية عالم الحياة حاضرة، ومع ذلك لا يستوفي مقياسَ **المعرفة** التي توجد في علاقة داخلية مع ادّعاءات الصلاحية، ولهذا السبب يمكن

(109) ما طرحناه من معارفنا. (المترجم)

(110) قد نقول «أفق المعرفة». (المترجم)

(111) بطريقة صامتة، غير مقولة، غير منطوق بها. (المترجم)

أن يتمّ نقدها، فما يوجد خارج كل شكّ سوف يظهر وكأنه أمر لا يمكن أن يصبح إشكاليًا أبدًا، ومن حيث هو غير إشكالي بإطلاق، فإن عالم الحياة يمكن في كل الأحوال أن ينهار. إنه تحت ضغط الوضعية التي يعرض لنا فيها مشكل ما فحسب، إنما يتمّ اقتلاع المكّونات المفيدة لخلفية معرفية ما من نمط الألفة التي لا جدال فيها، وجلبها إلى الوعي بوصفها شيئًا يحتاج إلى **التيقّن** (Vergewisserung)[112] منه. وحده زلزال يجعلنا نتنبه إلى أننا كنّا نعتبر الأرض التي عليها يوميًا نقف ونمشي، أمرًا لا يتزعزع. وحتى في وضعيات كهذه، فإنه لا يصبح أمرًا غير يقيني إلا مقطع صغير من الخلفية المعرفية ينفصل عن حجزه في موروثات مركّبة وعلاقات تضامنية ومهارات. إن الخلفية المعرفية، متى توفرت لنا فرصة موضوعية كي نتفاهم على وضعية أصبحت إشكالية، لا تتحوّل إلى معرفة صريحة إلا قطعة قطعة.

عن هذا الأمر نتج استتباعٌ منهجي مهم بالنسبة إلى العلوم التي تتعامل مع التراث الثقافي والإدماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية للأفراد (von Individuen)[113] - استتباع حوله كانت البراغماتية والفلسفة التأويلية، كل منهما على طريقتها، قد اتّخذت موقفًا واضحًا، عندما شكّت في إمكان الشكّ الديكارتي. ومع ذلك، فإن ما لم يعترف به ألفريد شوتز الذي قدّم وصفًا مقنعًا جدًّا عن نمط الألفة التي لا جدال فيها لعالم الحياة، هو هذا المشكل تحديدًا: أنَ الأمر لا يتوقّف على اختيار موقف نظري، كي يتوارى أو ينفتح عالمُ حياة ما في بدهيته (Selbstverständlichkeit) المعتمة أمام النظرة الباحثة للفينومينولوجي، فإنه لا توجد تحت تصرّفه جملةُ (Totalität) الخلفية المعرفية بكاملها التي عليها يقوم بناء عالم الحياة أكثر ممّا توجد عند أي عالم اجتماعي؛ اللهمّ إلا أن يطرأ **تحدٍّ موضوعيٌّ** في ضوئه قد يصبح **عالم الحياة برمّته إشكاليًا**. ولذلك، فإن نظرية تريد أن تتيقّن من البنى الكونية لعالم الحياة، لن تستطيع أن تبتدئ (ansetzen) في شكل ترنسندنتالي، إذ لا يمكنها سوى

---

(112) التثبّت والتحقّق والتأكّد. (المترجم)

(113) هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Critique de la raison fonctionnaliste*, p. 442). (المترجم)

أن تأمل في أن تكون ناضجة بالنسبة إلى **علّة وجود**[114] موضوعاتها، إذا ما كان ثمّة سبب للافتراض بأن السياق الموضوعي للحياة، حيث يجد المنظّر نفسه سلفًا، يسهر على أن تنفتح لها **علّة المعرفة**[115].

يلتقي هذا الاستنتاج في مغزاه مع نقد العلم الذي عرضه هوركهايمر في دراسته البرنامجية **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**: فإن التصوّر التقليدي للنظرية هو منتزع بالتجريد من الممارسة العلمية كما تتمّ داخل تقسيم العمل على مستوى معين. وهي تقابل نشاط العالِم، كما يتمّ القيام به في المجتمع بجانب سائر النشاطات الأخرى، وذلك من دون أن تصبح الرابطة بين الأنشطة الفردية شفّافة في شكل مباشر. ولذلك، في ظلّ هذا التصوّر لا تظهر الوظيفة الاجتماعية الفعلية للعلم، ولا يظهر ماذا تعني النظرية في الوجود الإنساني، بل ماذا تعني في الدائرة المنفصلة، حيث يتمّ إنتاجها تحت الشروط التاريخية»[116]. وبعين الضدّ من ذلك، فإن النظرية النقدية في المجتمع مدركة للمرجعية الذاتية (Selbstbezüglichkeit) في مشغلها، وتعرف أنها هي نفسها تنتمي أيضًا، عبر نشاطات المعرفة، إلى السياق الموضوعي للحياة الذي تسعى إلى الإمساك به. إن السياق الذي تنشأ فيه النظرية لا يبقى أمرًا خارجًا عنها، بل هي تتلقّاه في ذاتها في شكل متفكّر: «في هذا النشاط الفكري تدخل أيضًا الضرورات والغايات، والتجارب والمهارات، والعادات والميولات في الشكل الحاضر من الكيان الإنساني»[117]. والشيء ذاته يصحّ على سياق التطبيق: «ومثل تأثير الموادّ على النظرية، كذلك أيضًا تطبيق النظرية ليس مسارًا علمويًا داخليًا (innerszientivischer)، بل هو في الوقت ذاته مسار مجتمعي»[118].

---

(114) باللاتينية في النص الألماني: «ratio essendi». (المترجم)

(115) باللاتينية في النص الألماني: «ratio cognoscendi». (المترجم)

(116) M. Horkheimer, «Traditional and Critical Theory (1937),» in: *Critical Theory: Selected Essays* (London: 1975) p. 253.

(117) Ibid., p. 260.

(118) Ibid., p. 252.

بالطريقة نفسها كنت في ذلك الوقت قد عينتُ الترابطَ بين نظرية المجتمع والممارسة الاجتماعية: «إن المادّية التاريخية إنما تريد أن تقدّم تفسيرًا عن التطوّر الاجتماعي يكون من الإحاطة بحيث إنه يمتدّ إلى سياق نشأة النظرية ذاتها كما إلى سياق تطبيقها، إذ من شأن النظرية أن تمنح الشروط التي من خلالها يصبح =

كان ماركس، في المقدّمة الشهيرة إلى نقد الاقتصاد السياسي لعام 1857، قد استخدم بالنسبة إلى واحد من مفاهيمه الأساسية المركزية نمط التفكّر الذي اشترطه هوركهايمر. وها هنا، فسّر ماركس لماذا ترتكز الافتراضات الكبرى للاقتصاد السياسي على تجريد يبدو في ظاهره بسيطًا، ولكن من حيث منطق البحث هو في واقع الأمر عسيرٌ، ومن حيث استراتيجية المفاهيم يفتح آفاقًا جديدة: «لقد كان بمنزلة تقدّم هائل منذ آدم سميث، عندما أعرض عن كل تعين متعلّق بالنشاط المنتج للثروة واقتصر على العمل بإطلاق، لا المصنع ولا العمل التجاري ولا العمل الزراعي، بل هذا وذاك جميعًا. ومع الكلّية (Allgemeinheit) المجرّدة للنشاط الخالق للثروة، نحن لدينا أيضًا كلّية الموضوع المعين بوصفه ثروة، منتوجًا عمومًا أو مرة أخرى بوصفه عملًا عمومًا بوصفه عملًا ماضيًا، مُمَوْضَعًا (vergangene, vergegenständlichte arbeit). أما إلى أي حدّ كان هذا الانتقال صعبًا وكبيرًا، فإن ذلك يتبين جليًا من أن آدم سميث نفسه ما فتئ يسقط من جديد من وقت إلى آخر في المنظومة الفيزيوقراطية (physiokratisch)[119]. والحال أنه يمكن أن يظهر بذلك كأنه تمّ العثور على العبارة المجرّدة عن العلاقة الأكثر بساطة والأقدم عهدًا فحسب، حيث يبرز البشر - في أي شكل من المجتمع - باعتبارهم منتِجين. وهذا أمر صحيح من ناحية معينة، أما من ناحية أخرى فلا. إن اللامبالاة إزاء عمل معين تتماشى مع شكل من المجتمع، حيث ينتقل الأفراد بسهولة من عمل إلى آخر، وحيث يكون نوع معين من العمل من قبيل الصدفة بالنسبة إليهم، وبالتالي عملًا لامباليًا. إن العمل هو هنا قد أصبح ليس بمنزلة مقولة فحسب، بل في الواقع الفعلي بمنزلة وسيلة لخلق الثروة عمومًا وكفّ عن أن يكون تعينًا مرتبطًا

---

= ممكنًا من الناحية الموضوعية قيامُ تفكّر ذاتي في تاريخ النوع؛ ومن شأنها في الوقت ذاته أن تسمّي المخاطَب الذي يستطيع بمساعدة النظرية أن يسلّط الضوء على نفسه وعلى دوره التحرّري المحتمل في مسار التاريخ. وبالتفكّر في سياق نشأتها واستباق سياق تطبيقها، تتصوّر النظريةُ نفسَها بوصفها لحظة ضرورية محفِّزة لرابطة الحياة الاجتماعية التي تحلّلها، وفي الحقيقة هي تحلّلها بوصفها رابطة إكراه شاملة، وذلك من زاوية نظر تجاوزها الممكن». Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis (*Frankfurt am Main: 1971), p. 9.

(119) نسبة إلى الفيزيوقراطيين الفرنسيين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، القائلين بفكرة «physiocratie» أي «حكومة الطبيعة». وهو مصطلح نحته بيار صمويل دو بون دي نمور (Pierre Samuel du Pont de Nemours) (ت. 1817). وتقوم على «فكرة أن كل ثروة تأتي من الأرض، وأن الطبقة المنتجة الوحيدة هي طبقة الفلاحين، وأنه توجد قوانين طبيعية قائمة على الحرية والملكية الخاصة يكفي احترامها من أجل الحفاظ على نظام كامل». (المترجم)

ارتباطًا وثيقًا مع الأفراد في حالة جزئية ما. وإن هكذا حالة هي توجد بأقصى ما يكون من التطوّر في شكل الوجود (Daseinsform)[120] الحديث للمجتمعات البرجوازية - في الولايات المتحدة. ها هنا إذًا، إنما يصبح تجريدُ مقولة 'العمل'، 'العمل بعامة'، العمل **لا أكثر ولا أقلّ** (sans phrase)[121] الذي هو نقطة انطلاق الاقتصاد الحديث، حقيقيًا بصورة عملية (praktisch wahr) لأوّل مرة»[122]. لم يكن آدم سميث يستطيع أن يضع أسس الاقتصاد الحديث إلا بعد أن يكون قد نشأ نمطُ إنتاجٍ مثل النمط الرأسمالي، الذي فَرَضَ بفضل التمايز الذي وقع في منظومة اقتصادية محكومة عبر قيم التبادل، التحوّلَ من النشاطات العينية إلى الخدمات المجرّدة، وبفضل هذا التجريد الواقعي استولى على عالم العمل ومن ثمّ خلق **مشكلًا** بالنسبة إلى المعنيين بالأمر: «إن التجريد الأكثر بساطة إذًا، الذي وضعه الاقتصاد الحديث في الصدارة، والذي يعبّر عن علاقة عريقة وصالحة بالنسبة إلى أشكال المجتمعات كافّة، هو مع ذلك لا يظهر في هذا التجريد بوصفه حقيقيًا بصورة عملية إلا بوصفه مقولة خاصة بالمجتمع الأكثر حداثةً»[123].

إن نظرية في المجتمع تدّعي الكلّية في مفاهيمها الأساسية من دون أن تستطيع حملها على موضوعها بالطريقة البسيطة المتعارف عليها، إنما تبقى حبيسة المرجعية الذاتية التي برهن عليها ماركس بالاستناد إلى مثال العمل المجرّد. وكنت قدّمت تأويلًا عن التجريد وممارسة اللامبالاة (Vergleichgültigung) إزاء العمل العيني باعتبارها حالة خاصة من تحوّل ميادين الفعل المهيكلة تواصليًا إلى تفاعلات محكومة بوسائط، وهو تأويل من شأنه أن يفكّ شيفرة تشوّهات عالم الحياة، وذلك بمساعدة مقولة **أخرى**، ألا وهي مقولة الفعل الموجّه نحو التفاهم. وعلى هذه المقولة يسوغ أيضًا ما كان ماركس قد شرحه عن مقولة العمل «... إن المقولات الأكثر تجريدًا هي نفسها، وعلى الرغم من صلاحيتها - وعلى وجه التحديد بسبب تجريدها - بالنسبة إلى العصور كافّة، هي مع ذلك وفي تعين هذا

---

(120) شكل الحياة. (المترجم)

(121) وردت العبارة بالفرنسية في النص الألماني لماركس، وتعني «من دون أي عبارات أخرى»، من دون أي تخصيص آخر. (المترجم)

(122) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: 1953), pp. 24 f.

(123) Ibid., p. 25.

التجريد ذاته، لا تعدو أن تكون نتاج العلاقات التاريخية، وهي لا تمتلك كامل صلاحيتها (Vollgültigkeit) إلا بالنسبة إلى هذه العلاقات وفي نطاقها»[124]. وإن نظرية الفعل التواصلي بإمكانها أن تفسّر لماذا يكون الأمر على هذا النحو: إن التطوّر المجتمعي هو نفسه ينبغي أن يسمح بنشوء وضعيات إشكالية (Problemlagen) من شأنها أن تفتح أمام المعاصرين مدخلًا مميّزًا نحو البنى الكلّية لعالم الحياة الخاص بهم.

الآن، فإن نظرية الحداثة التي رسمت معالمها الكبرى إنما تسمح لنا بأن نعترف آخر المطاف بالأمر التالي: في المجتمعات الحديثة تتوسّع المجالات العرضية (Kontingenzspielräume)[125] بالنسبة إلى التفاعلات التي تخلّصت من سياقاتها المعيارية، إلى حدّ بحيث إن خصوصية (der Eigensinn) الفعل التواصلي، سواء في أشكال التبادل غير المُمَأسَسة داخل دائرة الحياة العائلية الخاصة أو في الفضاء العمومي الذي يحمل صبغة الوسائط الجماهيرية، إنما «تصبح حقيقية بصورة عملية». وفي الوقت ذاته تتسلّل مقتضيات المنظومات الفرعية التي صارت مستقلّة بنفسها إلى قلب عالم الحياة، وعبر طرائق النقدنة والبرقرطة تجبر الفعل التواصلي على أن يتماثل مع ميادين الفعل المنظّمة صوريًا، وحتى هناك، حيث تكون آلية التفاهم التي تنسّق الأفعال ضروريةً من الناحية الوظيفية. وربّما يستطيع هذا التهديد المستفزّ، هذا النوع من التحدّي الذي يضع البنى الرمزية لعالم الحياة **في جملته** موضعَ سؤال، أن يبين لنا في شكل مستساغ، لماذا أصبحت هذه البنى متاحة **بالنسبة إلينا**.

---

(124) Ibid., p. 25.

(125) مجالات الاحتمال، الطوارئ، الأحداث غير المتوقعة، الصدفة... (المترجم)

# ثبت المصطلحات

أُعِدَّ ثبت المصطلحات هذا على أساس أن لغة هبرماس الفلسفية والسوسيولوجية ضمن كتاب **نظرية الفعل التواصلي** تحتوي على نوع لافت من التجديد في بنية العبارة المفكّرة؛ إذ ما عاد الأمر يقتصر على خلق «مفاهيم» مفردة في ألفاظ معزولة تختلط باللغة العادية، بل بات يقوم على بناء مدوّنة تفكير أو صياغات اصطلاحية خاصة ربما تكون مفرداتها معروفة لكن تركيبها في إطار شبكة من المقاصد النظرية أو النقدية هو نمط بحثي مستقل بنفسه بشكل خاص ومطلوب لذاته. كما تمّ الاستغناء قصدًا عن اللغة الفرنسية في إثبات المصطلحات، حيث إن العلاقة بين اللغة الأصلية لنصّ هبرماس (الألمانية) واللغة الأمّ لهذه الترجمة (العربية) ولغة الجماعة العلمية العالمية المهيمنة اليوم (الإنكليزية) ما عادت في حاجة حاسمة إلى استحضار مساهمة اللغة الفرنسية بشكل رسمي (شبه كولونيالي) في وادٍ اصطلاحي خاص بها في ما يتعلق بالنصوص الألمانية.

| عربي | إنكليزي | ألماني |
|---|---|---|
| عمل/ عملية التفاهم | act of reaching understanding | Akt der Verständigung |
| الوعي اليومي | everyday consciousness | Alltagsbewusstsein (das) |
| التصوّر اليومي عن عالم الحياة | everyday concept of the lifeworld | Alltagskonzept der Lebenswelt |

| Alltagsverständnis (das) | the everyday understanding | الفهم اليومي |
|---|---|---|
| Aneignung einer zugeschriebenen Identität | appropriation of an ascribed identity | تملّك هوية معزوّة/ مسنَدة |
| Angemessenheit (kognitive) | cognitive adequacy | الملاءمة العرفانية |
| Angemessenheit von Wertstandards | adequacy of standards of value | ملاءمة مقاييس القيمة |
| Anreiz durch erwartete Belohnung (der) | inducement through the expectation of reward | الترغيب عبر المكافأة المتوقعة |
| Anspruch auf Universalität (der) | a claim to universality | ادّعاء الكونية |
| Anwendung des Systemmodells | applying the systems model | تطبيق أنموذج المنظومات |
| Argumentationsverfahren | argumentation procedures | إجراءات حجاجية |
| argumentative Behandlung von Wahrheitsansprüchen | argumentative handling of truth claims | معالجة حجاجية لادّعاءات الحقيقة |
| Art der Ansprüche (die) | kind of claim | نوع الادعاءات |
| Art der Aufgabenstellung | the setting of the problem | طريقة طرح المهمات |
| asketische Weltbeherrschung | ascetic mastery of the world | سيطرة متنسّكة على العالم |
| askriptiven Merkmalen | ascriptive properties | خصائص إسنادية/ خصائص إلزامية تُعزى سلفًا إلى الفاعل |

| | | |
|---|---|---|
| assertorische Sätze | assertoric sentences | جمل تقريرية |
| Aura des Heiligen (die) | the aura of the sacred | هالة المقدّس |
| Ausdehnung des Rechts | expansion of law | توسّع القانون |
| außersprachliche Referenz | extralinguistic reference | مرجعية خارجة عن اللغة |
| Äußerungen (expressive) | expressive manifestations | تعابير/ تلفّظات إفصاحية |
| autoritäres Potential | authoritarian potential | الطاقة التسلّطية |
| Autorität des Heiligen | authority of the sacred | سلطة المقدّس |
| autoritative Erklärungen | authoritative explanations | تصريحات ذات نفوذ |
| autoritative Ermahnungen | authoritative admonitions | مواعظ ذات نفوذ |
| Barmherzigkeit (hermeneutische) | hermeneutic charity | إحسان تأويلي/ حسن الظنّ التأويلي |
| Bedeutungskonventionen | meaning conventions | مواضعات الدلالة |
| Befolgung der Gesetze | compliance/obedience to laws | الإذعان/ الامتثال للقوانين |
| Begründung von Überzeugungen | reasons for convictions | تعليل القناعات |
| Begründungspotential (ein) | a potential for grounding | طاقة تعليل |
| Begründungsproblematik | the problem of justification | إشكالية التعليل/ مشكل التبرير |
| Berufsarbeit | labor in one's calling | عمل دعوي/ عمل مهني |

| | | |
|---|---|---|
| Berufsaskese | vocational asceticism | التنسّك المهني/ الدعوي |
| Berufskultur | vocational culture | ثقافة دعوية/ ثقافة مهنّية |
| besseres Argument | the better argument | أفضل حجّة |
| Beziehung zwischen dem ''Me'' und dem ''I'' | a relation between the «me» and the «I» | العلاقة بين «نفسي» و«أنا» |
| Bezugsperson | reference person | شخص مرجعي/ شخصية مرجعية |
| Bildung der Identitäten | the formation of identities | تكوّن الهويات |
| Bildung von Öffentlichkeiten | formation of public spheres | تكوّن فضاءات عمومية |
| Bindungseffekt (der) | binding effect | المفعول الإلزامي |
| Brüderlichkeitsethik | ethic of brotherliness | أخلاقيات الأخوّة/ أخلاق إخوانية |
| Brüderlichkeitsethik | ethic of brotherliness | إتيقا الأخوّة/ أخلاقيات إخوانية |
| bürgerliche Kulturkritik | bourgeois cultural criticism | النقد البورجوازي للثقافة |
| bürokratische Austrocknung der politischen Öffentlichkeit | bureaucratic desiccation of the political public sphere. | التجفيف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي |
| deiktische Ausdrücken | deictic expressions | عبارات مشيرية |
| deskriptive Aussagen | descriptive statements | منطوقات وصفية |

| | | |
|---|---|---|
| Desozialisierung | desocialization | نزع الصفة الاجتماعية/ نزع الطابع الاجتماعي |
| Deutung dessen, was der Fall ist | interpreting what is actually the case | تأويل واقع الحال |
| Deutungsprozeduren | interpretative procedures | إجراءات تأويلية |
| Dezentrierung eines egozentrisch geprägten Weltverständnisses | decentration of an egocentric understanding of the world | نزع المركزية عن فهم للعالم مطبوع بمركزيّة الأنا |
| differenzierte Gesellschaften | differentiated societies | مجتمعات متمايزة |
| Dingwahrnehmung | perception of things | إدراك الأشياء |
| Diskurs (der Weg vom kommunikativen Handeln zum) | path from communicative action to discourse | الطريق من الفعل التواصلي إلى الخطاب/ النقاش |
| Diskursethiken | discourse ethics | أخلاقيات الخطاب/ إتيقيات الخطاب |
| diskursive Verbindlichkeit | discoursive binding | إلزام خِطابي/ بواسطة الخطاب |
| diskursive Vereinbarung | discoursive agreement | اتفاق بواسطة الخطاب |
| Ehrfurcht gebietende Autorität (eine) | an authority commanding respect | سلطة تفرض الهيبة |
| Eigensinn der kulturellen Moderne | the independent logic of cultural modernity | خصوصية/ روح الحداثة الثقافية |
| Ein Ein-Welt-Begriff | a one-world concept | مفهوم-عن-عالم-واحد |

| | | |
|---|---|---|
| ein normativ zugeschriebenes Einverständnis | normatively ascribed agreement | توافق يتمّ عَزْوُه معياريًا |
| Einheit des Kollektives | unity of the collectivity | وحدة الكيان الجمعي |
| Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft | unity of a communication community | وحدة جماعة تواصلية |
| Einigungsprozess (der) | process of reaching agreement | مسار توافقي |
| Einlösung von Geltungsansprüchen | Redeeming validity claims | الإيفاء بادّعاءات الصلاحية |
| Einstellungsübernahme | taking the attitude of the other | تبنّي المواقف/ الأخذ بموقف الغير |
| Einverständnisgeltung | validity based on consensus | صلاحية التوافق/ قائمة على توافق |
| Einverständnishandeln (das) | action based on agreement | الفعل التوافقي |
| Einwortäusserungen | one-word utterances | التعابير من لفظ واحد |
| emanzipatorisches Potential | emancipatory potential | الطاقة التحريرية/ طاقة التحرّر |
| Ende der Subjektphilosophie | end of the philosophy of the subject | نهاية فلسفة الذات |
| Entbindung kognitiver Potentiale | the release of cognitive potential | إطلاق الطاقات العرفانية |
| Entdogmatisierung | dedogmatization | نزع الطابع الدوغمائي |
| Entkoppelung von System und Lebenswelt | the uncoupling of system and lifeworld | فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة |

| | | |
|---|---|---|
| Entlastungseffekt (der) | relief effect | المفعول التخفيفي |
| Entlastungsmechanismen | relief mechanisms | آليات التخفيف |
| entmythologisiert | demythologized | مجرّد من الأساطير |
| Entpersönlichung | depersonalizing, depersonalization | محو الشخصية/ التجريد من الطابع الشخصي |
| Entscheidungsfreiheit | freedom of decision | حرية القرار/ حرية الخيار |
| entsozialisierte Dingwahrnehmung | desocialized perception of things | إدراك الأشياء على نحو مجرّد من الطابع الاجتماعي |
| Entzauberung der Welt | disenchantment of the world | نزع السحر عن العالم |
| Entzauberung des sakralen Bereichs | disenchantment of the domain of the sacred | نزع السحر عن ميدان المقدّس |
| Entzauberungsprozess (der) | process of disenchantment | مسار نزع السحر |
| epistemisches Subjekt | an epistemic subject | ذات إبيستيمية |
| Erfolgsansprüchen | success claims | ادّعاءات النجاح |
| erfolgsorientiertes Handeln (Instrumentelles Handeln/ Strategisches Handeln) | action oriented to success | فعل موجّه نحو النجاح |
| Erfüllungsbedingungen | conditions of satisfaction | شروط الاستيفاء/ التحقيق |

| | | |
|---|---|---|
| Erhaltung von Strukturmustern | pattern maintenance | الحفاظ على النماذج البنيوية |
| Erlebnissätze | experiential sentences | جمل حول تجارب الحياة/ جمل حول التجارب المعيشة |
| Erzählerperspektive | perspective of narrator | منظور السارد |
| Erzählpraxis | narrative practice | الممارسة السردية |
| expressive Äußerung | first-person utterance, expressive manifestation | تعبير إفصاحي، تلفّظ إفصاحي |
| expressive Einstellung | expressive attitude | موقف إفصاحي/ تعبيري |
| expressive Sätze | expressive sentences | جمل إفصاحية/ تعبيرية |
| expressiver Bestandteil | expressive component | المكوّن الإفصاحي |
| formal organisierte Handlungsbereiche | formally organized domains of action | ميادين فعل منظَّمة صوريًا |
| formale Bedingungen möglicher Verständigung | formal conditions of possible understanding | الشروط الصورية للتفاهم الممكن |
| Formen der diskursiven Willensbildung | forms of discursive will-formation | أشكال تكوين الإرادة بواسطة الخطاب |
| Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung | forms of the intersubjectivity of mutual understanding | أشكال بيذاتية التفاهم الممكن |
| Formierung von Persönlichkeitsstrukturen | formation of personality structures | تشكيل بنى الشخصية |

| | | |
|---|---|---|
| fragmentiertes Bewusstsein | fragmented consciousness | الوعي المفتَّت/ المجزّأ |
| freiheitsverbürgende Verrechtlichung | freedom-guaranteeing juridification | قوننة ضامنة للحريات |
| Freiheitsverlust (der) | loss of freedom | فقدان الحرية |
| freischwebende kulturelle Gehalte | free-floating cultural contents | مضامين ثقافية متأرجحة |
| Freisetzung des kommunikativen Handelns | freeing of communicative action | تسريح الفعل التواصلي |
| Führungsschicht (die) | a leading social stratum | طبقة القيادة |
| Funktion der Verständigung | function of reaching understanding | وظيفة التفاهم |
| funktionale Imperative | functional imperatives | المقتضيات الوظيفية |
| Funktionen der Anpassung und der Realitätsbewältigung | functions of adapting and mastering reality | وظائف التكييف والسيطرة على الواقع |
| Fürwahrhalten (das) | holding-for-true | اعتبار الشيء حقيقيًا/ اعتقاد أنّه حقّ/ ظنّ |
| Gebärdensprache | conversation of gestures/language of gestures | لغة الإيماءات/ التحادث بواسطة الإيماءات |
| Geldcode (der) | the money code | شيفرة المال/ مدوّنة المال |
| Geltende (das kollektiv) | valid (what is collectively) | ما هو سائغ (بشكل جمعي) |
| Geltung (soziale) | the social currency | الصلاحية (الاجتماعية) |

| Geltungsanspruch (der) | validity claim | ادّعاء الصلاحية |
|---|---|---|
| Geltungsbasis der Rede (die) | the validity basis of speech | قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام |
| Geltungszusammenhänge | relations of validity | روابط الصلاحية |
| gemeinsam beherrschte (oder ohne Schwierigkeiten übersetzbare) Sprache | a shared (or easily translatable) language | لغة مشتركة مسيطَر عليها (أو قابلة للترجمة من دون صعوبات) |
| gemeinsame Situationsdefinitionen | common definitions of situations | التعريفات المشتركة للوضعية/ للمقام |
| Gemeinschaftshandeln (das) | communal social action | فعل الجماعة/ فعل جماعوي |
| generalisierte Formen der Kommunikation | generalized forms of communication | الأشكال المعمّمة من التواصل |
| Genese des Selbst (die) | the genesis of the self | نشوء الذات |
| Gesellschaftshandeln (das) | rationally regulated action | فعل المجتمع/ فعل مجتمعي |
| Gesetzesethik | Ethics of the law | إتيقا القانون/ أخلاقيات قانونية |
| Gesetzmäßigkeiten | lawlike regularities | شرعيات/ مطابقات قانونية |
| Gesinnungsethik | ethic of conviction | أخلاقيات القناعة/ إتيقا الاقتناع |
| Gesinnungsreligiosität | religiosity of conviction | تدين الاقتناع/ القناعات |
| gestenvermittelte Interaktionen | gesture-mediated interactions | التفاعلات بواسطة الإيماء |

| Glaubensgemeinschaft | a community of believers | جماعة إيمانية/ جماعة من المؤمنين |
|---|---|---|
| Glaubensmächten | religious forces | قوى إيمانية/ قوى دينية |
| Gleichgestimmtheit | collective like-mindedness | حالة مزاجية عامة |
| Grammatik von Lebensformen | the grammar of forms of life | قواعد/ فنّ أشكال الحياة |
| Grenze der sozialen Einheit | the boundary of the social unit | حدود الوحدة الاجتماعية |
| grenzeerhaltende Systeme | boundary-maintaining systems | منظومات حافظة للحدود |
| Grundeinstellungen gegenüber Welten | basic attitudes toward worlds | المواقف الأساسية تجاه العوالم |
| Gruppenidentität | group identity | هوية المجموعة |
| gültiges Einveständnis | valid agreement | توافق ذو صلاحية |
| Gültigkeit (von Argumenten) | validity of arguments | صلوحية (الحجج) |
| Halb-transzendenz | half-transcendence | التعالي النصفي |
| Handlungseffekten | action effects | مفاعيل الفعل/ آثار الفعل |
| Handlungseinheit | unit act | وحدة الفعل |
| Handlungsfolgen | action consequences | تبعات الفعل |
| Handlungsfreiheit | freedom of action | حرية الفعل |
| Handlungskoordinierung | coordinating action | تنسيق الفعل/ تنسيق الأفعال |

| Handlungsorientierungen | action orientations | توجّهات الفعل |
|---|---|---|
| Handlungssituationen | action situations | وضعيات الفعل/ مقامات الفعل |
| hermeneutisches Paradox | hermeneutic paradox | مفارقة تأويلية |
| Herrschaftslegitimation | legitimating political leadership | شرعنة السيادة/ شرعنة الحكم |
| hierarchisierte Stammesgesellschaften | hierarchized tribal societies | مجتمعات قبلية تراتبية |
| Hintergrundüberzeugungen | background convictions | قناعات عميقة/ خلفية من القناعات |
| holistische Geltungsorientierung | holistic orientation to validity | توجّه صلاحية من نوع شمولي/ إجمالي |
| Ich-Identität | ego identity | هوية الأنا/ هوية أنائية |
| idealtypischer Fall | ideal-typical case | الحالة المثالية-النمطية |
| Identifikation von Gesellschaft und Lebenswelt | identification of society with the lifeworld | المماهاة بين المجتمع وعالم الحياة |
| Identitätsbildung | Formation of identity | تكوين الهوية |
| Identitätsdenken (das) | identity thinking | فكر الهوية/ الفكر الهووي |
| identitätsverbürgende Wissen (das) | the identity-securing knowledge | المعرفة الضامنة للهوية |
| Illokution (kommunikatives Handeln) | illocution (communicative action) | الفعل المتضمّن-في-القول (فعل تواصلي) |

| illokutionäre Akten | illocutionary acts | الأعمال المتضمّنة-في-القول |
|---|---|---|
| illokutionäre Kraft | illocutionary force | القوة المتضمّنة-في-الكلام/ في القول |
| illokutionärer Bestandteil | illocutionary component | المكوّن المتضمَّن-في-القول |
| Immunisierung eines Kernbestandes von Wertorientierungen | Immunization of a central stock of value orientations | تحقيق المناعة لمستودع أساس من قيم التوجيه |
| imperativische Autorität | imperativistic authority | سلطة الأوامر/ سلطة أمرية |
| Individualisierung | individualization | الفردنة |
| individuierende Kraft der sprachlich hergestellten Intersubjektivität | the individuating force of linguistically established intersubjectivity | القوة المُفَرْدِنَة للبيذاتية المهيأة لغويًا |
| Individuierungsprozesse | processes of individuation | مسارات التفرّد/ مسارات التفردن/ مسارات تشكّل الفرد |
| Inhalt der Äußerung (der) | content of utterance | محتوى التعبير/ محتوى التلفّظ |
| inkorporierte Wertmustern | incorporated value patterns | نماذج القيم المتجسّدة |
| innerweltliche Lebensführung | innerwordly conduct of life | السلوك الدنيوي |
| Instanzen von 'I' und 'Me' (die) | the agencies of the «I» and the «me» | أجهزة «الأنا-النحوي» و«الأنا-الفردي» |

| | | |
|---|---|---|
| Institution der Namengebung | institution of giving names | مؤسسة منح الأسماء |
| institutionalisierte Kritik | institutionalized criticism | نقد مُمَأسَس/ مؤسساتي |
| Institutionalisierung von Heilswegen | institutionalization of paths to salvation | مأسسة سُبل الخلاص |
| Institutionalisierung von Kunstgenuss | institutionalization of the enjoyment of art | مأسسة المتعة الفنّية |
| institutionelle Verankerung | institutionally anchoring | ترسيخ مؤسّساتي |
| institutionelle Verkörperung | institutional embodiment | تجسيد مؤسّساتي |
| Institutionenkomplex (der) | institutional complex | مركّب مؤسّساتي |
| Instrumentelles Handeln (Einwirkung auf ein Objekt) | instrumental action (influence on an object) | الفعل الأداتي (التأثير على موضوع) |
| instrumentelles Handeln (nicht-sozial) | instrumental action (nonsocial) | فعل أداتي (غير اجتماعي) |
| intentionale Semantik | intentionalist semantics | سيمانطيقا قصدية/ علم الدلالة القصدي |
| Interaktionsfähigkeiten | interactive capabilities | قدرات تفاعلية |
| Interessenlagen | interest positions | وضعيات مصالح/ مواقف مصلحية |
| Interpenetration von Handlungssystemen | interpenetration of action systems | تداخل منظومات الفعل |

| | | |
|---|---|---|
| interpersonale Beziehungen | interpersonal relations | العلاقات البيشخصية/ بين الأشخاص |
| Interpretationsleistungen | interpretive accomplishments | أعمال التأويل/ أعمال تأويلية |
| Interpretationsperspektive | an interpretive perspective | منظور تأويلي |
| intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche | intersubjectively recognized validity claims | ادّعاءات صلاحية معترَف بها على نحو بيذاتي |
| intersubjektiv gültig | intersubjectively valid | صالح بين الذوات/ سائغ بشكل بيذاتي |
| intersubjektive Anerkennung | intersubjective recognition | الاعتراف البيذاتي/ بين الذوات |
| intersubjektive Geltung | intersubjective validity | صلاحية بيذاتية |
| intersubjektive Geltung einer Regel | the intersubjective validity of a rule | الصلاحية البيذاتية لقاعدةٍ ما |
| Intersubjektivität (unversehrte) | an intact intersubjectivity | بيذاتية غير مشوّهة |
| Intersubjektivität des Wissens (die über Sprechakte hergestellte) | intersubjectivity of knowledge (established through speech acts) | تذاوتية المعرفة (المنتَجة عبر الأفعال الكلامية) |
| kathektische Orientierung | a cathectic orientation | توجيه استثمار العواطف/ توجيه توظيفي للطاقة النفسية |
| klinische Frage | clinical request | السؤال الإكلينيكي |

| kognitive Orientierung | cognitive orientation | توجيه عرفاني/ معرفي |
|---|---|---|
| kognitives Bezugssystem | a cognitive reference system | منظومة إحالة عرفانية |
| kognitiv-instrumental | cognitive-instrumental | عرفاني-أداتي |
| kognitiv-instrumentelle Rationalität | cognitive-instrumental rationality | عقلانية عرفانية-أداتية |
| kollektive Identität | collective identity | الهوية الجمعية/ هوية المجموعة |
| kollektive Repräsentationen | collective representations | تمثّلات جمعية |
| Kolonialisierung der Lebenswelt | colonization of the life-world | استعمار عالم الحياة |
| Kommunikationsflüssen | the flow of communication | تدفّقات تواصلية |
| Kommunikationsgemeinschaft | a communication community | جماعة تواصلية |
| Kommunikationsmedien | communication media | وسائط تواصلية |
| kommunikationstheoretische Wende (die) | communications-theoretic turn | منعطف نظري-تواصلي/ منعطف نظرية التواصل |
| Kommunikationsvoraussetzungen | communication presuppositions | مفترضات/ مسبّقات تواصلية |
| kommunikativ vermittelter Konsens | communicatively mediated consensus | إجماع بواسطة التواصل/ إجماع موسوط تواصليًا |
| Kommunikative (die) | the communicative | التواصليات (أفعال الكلام التواصلية) |

| kommunikative Absicht | communicative intent | مقصد تواصلي |
|---|---|---|
| kommunikative Ethik | communicative ethics | إتيقا/ أخلاق تواصلية |
| kommunikative Handlung | communicative action | فعل تواصلي |
| kommunikative Rationalität | communicative rationality | عقلانية تواصلية |
| Kommunikative Rollen | communicative roles | أدوار تواصلية |
| kommunikative Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses (Versprachlichung des Sakralen) | communicatively aflow of a basic religious consensus (linguistification of the sacred) | تسييل/ تذويب تواصلي للإجماع الديني الأساس (ألسنة المقدّس) |
| kommunikatives Handeln | communicative action | فعل تواصلي |
| Kommunion mit allen übrigen Gläubigen | communion with all other believers | اتّحاد مع كلّ سائر المؤمنين |
| Konditionierungsstrategien | conditioning strategies | استراتيجيات تكييفية |
| Konsens (der) | consensus (the) | الإجماع |
| konsensfähige Deutungsschemata | interpretive schemes fit for consensus | خطاطات تأويل قابلة للإجماع/ قادرة على الإجماع |
| konsensuelle Einflussnahme | consensual influence | تأثير توافقي |
| konstative Sprechhandlungen | constative speech acts | أفعال الكلام التوصيفية |
| Konstituierung des Gegenstandsbereichs | constitution of the object domain | تشكيل حقل الموضوعات |
| Kontingenzspielraum (der) | the scope of contingency | مجال الاحتمالات |

| Kontrollhierarchie | hierarchy of control | تراتبية السيطرة/ المراقبة |
|---|---|---|
| Konventionalisierung der Zeichen | conventionalization of signs | تكريس مواضعاتي للعلامات |
| Konzept (ein zweistufiges) | a two-level concept | تصوّر من مستويَيْن |
| Konzeptualisierungsstrategie | the conceptual strategy | استراتيجية في بناء المفاهيم/ استراتيجية مفهومية |
| kooperative Deutungsprozessen der Beteiligten | cooperative interpretation processes of participants | مسارات التأويل التعاونية للمشاركين |
| kooperativer Deutungsprozess | a cooperative process of interpretation | مسار تأويلي تعاوني |
| Kraft der Idealisierung | idealizing power | قوّة الأمثَلة |
| Kritik der instrumentellen Vernunft | critique of instrumental reason | نقد العقل الأداتي |
| Kritik des ethischen Formalismus | critique of ethical formalism | نقد الصورانية الإتيقية/ نقد النزعة الصورية في الأخلاق |
| Kritik fähig (zu gegenseitiger) | capable of mutual criticism | قادرون على النقد المتبادل |
| kritisierbare Geltungsansprüchen | criticizable validity claims | ادّعاءات صلاحية قابلة للنقد |
| Kultgemeinschaft | a cultic community | جماعة طقوسية |
| kulturell gespeichertes Wissen | culturally stored knowledge | المعرفة المختزنة ثقافيًا |

| kulturelle Standards | cultural standards | مناويل ثقافية |
|---|---|---|
| kulturelle Verarmung | cultural impoverishment | التفقير الثقافي |
| Kunstbetrieb (der) | artistic enterprise | منشأة/ ممارسة فنّية |
| Lebensformanalyse | analysis of forms of life | تحليل شكل الحياة/ تحليل أنموذج العيش |
| Lebensführung | a conduct in life | سيرة/ سلوك في الحياة |
| Lebensgeschichte | a life history | قصة حياة/ تاريخ حياة |
| Lebensweltpathologien | lifeworld pathologies | باثولوجيات عالم الحياة |
| Legalität und Moralität | legality and morality | الطابع القانوني والطابع الخلقي |
| Legalität, Legalismus, Legalisierung | legality/legalism/ legalization | الطابع القانوني/ النزعة القانونية/ إضفاء الصبغة القانونية |
| Legalitätsglauben (das) | belief in the legality | الإيمان بالطابع القانوني |
| Legitimationsbedarf (der) | need for legitimation | الحاجة إلى الشرعنة |
| Legitimationsentzug (der) | withdrawal of legitimation | سحب الشرعية |
| legitimationsfähige kollektive Ziele | legitimizable collective goals | أهداف جماعية قابلة للشرعنة |
| Legitimationskrisen | legitimation crises. | أزمة الشرعنة |
| Legitimationsmodus (der) | the mode of legitimation | نمط الشرعنة |
| Legitimationspotential (der) | the legitimation potential | طاقة الشرعنة |

| | | |
|---|---|---|
| Legitimationswege | the paths of legitimation | طرق الشرعنة |
| legitimierende Kraft | the legitimating power | قوّة الشرعنة |
| Legitimität, Legitimation | legitimacy/ legitimation | الشرعية/ المشروعية/ الشرعنة |
| Macht der sozialen Gruppe (die) | the power of the social group | سلطة المجموعة الاجتماعية |
| Macht des Sakralen (unpersönliche) | the impersonal power of the sacred | قوّة المقدّس غير الشخصية |
| Machtansprüchen | power claims | ادعاءات السلطة |
| Machtcode (der) | the power code | شيفرة السلطة/ مدوّنة السلطة |
| manipulative Steuerung | manipulative control | تحكّم متلاعب |
| Massendemokratie | mass democracy | الديمقراطية الجماهيرية |
| Massenreligiosität | religiosity of the masses | تدين الجمهور/ تدين العامة |
| Maßstab (ein kontextunabhängiger) | a context-independent standard | مقياس مستقلّ عن السياق |
| Mechanismen der Handlungskoordinierung | mechanisms of action coordination | آليات تنسيق الأفعال |
| Mediatisierung | mediatization | تأثير الوسائط/ الوسائطية/ الوَسْطَنَة |
| Mediatisierung der Lebenswelt | the mediatization of the lifeworld | إخضاع عالم الحياة إلى الوسائط/ وَسْطَنَة عالم الحياة |

| | | |
|---|---|---|
| Medium Geld (das) | the money medium | وسط المال/ الوسط المالي |
| Menschwerdung | anthropogenesis | التأنّس أو التحوّل إلى بشر |
| methodische Lebensführung | methodical conduct of life | السلوك المنهجي في الحياة |
| Modalisierung | modalization | التوجيه |
| Modell der Bewusstseinsphilosophie (das) | model of the philosophy of consciousness | أنموذج فلسفة الوعي |
| Moderne (Selbstauslegung der) | self-interpretation of modernity | التفسير الذاتي للحداثة |
| modernes Vorverständnis | modern pre-understanding | فهم حداثي مسبق/ الفهم السابق الحديث |
| Möglichkeitshorizont (der) | horizon of possibilities | أفق الإمكان |
| Monetarisierung der Arbeitskraft | monetarization of labor power | نَقْدَنَةُ قوّة العمل/ ترجمة نقدية لقوّة العمل |
| moralische Argumentation | moral argumentation | حجاج أخلاقي |
| moralische Fehlbarkeit | moral fallibility | إمكانية الخطأ الأخلاقية/ قابلية الخطأ/ اللامعصوية |
| moralische Führung | moral leadership | الزعامة الأخلاقية |
| Motivation durch Gründe | | تحفيز بواسطة علل ومبررات |
| mystische Weltflucht | mystical flight from the world | فرار صوفي من العالم |

| mythische Weltbilder | mythical worldviews | الصورُ الأسطورية عن العالم |
|---|---|---|
| Nachaufklärung | post-Enlightenment | ما بعد التنوير |
| narrative Aussagen | narrative statements | المنطوقات السردية |
| Nein-Sagen (das) | saying «no» | قولُ-لا |
| Nein-Sagen-Können (das) | being able to say «no,» | القدرة-على-قول-لا |
| neuer Polytheismus | new polytheism | تعدّد الآلهة بشكل جديد |
| nicht-monetisierter Wirtschaftsverkehr | non-monetarized economic activities | تجارة اقتصادية غير نقدية/ من دون عملة نقدية |
| normative Angemessenheit der Äußerung | normative appropriateness of utterance | الملاءمة المعيارية للتلفّظ |
| normative Autorität | normative authority | سلطة معيارية |
| normative entbundenes kommunikatives Handeln | normatively unbound communicative action | فعل تواصلي غير مقيد بالمعايير |
| normative geregeltes kommunikatives Handeln | normatively regulated communicative action | الفعل التواصلي المعدّل معياريًا |
| normative Gültigkeit eines Befehles | normative validity of a command | الصلوحية المعيارية لأمرٍ ما |
| normative Orientierungen | normative orientations | توجيهات معيارية |
| normative Rahmen (der) | normative framework | الإطار المعياري |
| Normative Richtigkeit | Normative rightness | صحّة معيارية/ سداد معياري |

| normative Standards | normative standards | المناويل المعيارية |
|---|---|---|
| normativer Konsens | normative consensus | إجماع معياري |
| normatives Einverständnis | normative consensus | توافق معياري |
| normativistische Theorie des Handelns | normativistic theory of Action | نظرية معياروية عن الفعل |
| Normbefolgung | complying with a norm | اتّباع المعايير |
| normengeleitete Interaktion | normatively guided interaction | التفاعل المسترشد بالمعايير |
| normengeleitetes Handeln | normatively guided action | الفعل المسدّد حسب معايير |
| normenkonforme Einstellung | a norm-conforming attitude | موقف مطابق للمعايير |
| normenregulierte Handlungen | Normatively regulated actions | أفعال معدّلة معياريا |
| Normen-reguliertes Handeln | normatively regulated action | فعل معدّل بمعايير |
| normfreie Sozialität | norm-free sociality | الحالة الاجتماعية الخالية من المعايير |
| Objektbereich (der) | the object domain | مجال الموضوعات |
| objektivierende Einstellung | objectivating attitude | موقف مُمَوْضِع |
| objektivierte Natur | objectivated nature | طبيعة مُمَوضَعة |
| objektivistische Verformung von Subjektivität | objectivistic deformation of subjectivity | تشويه موضوعاني للذاتية |

| | | |
|---|---|---|
| obligatorische Beziehung | obligatory relation | علاقة إلزامية |
| offenbartes Recht | Revealed law | قانون الوحي/ قانون موحى به/ منزّل |
| öffentliche Meinung | public opinion | الرأي العمومي/ الرأي العام |
| Öffentlichkeit (politische) | political public sphere | فضاء عمومي سياسي/ علانية سياسية |
| ökonomisch konstituierte Klassengesellschaften | economically constituted class societies | مجتمعات طبقية مشكّلة اقتصاديا |
| ontogenetisch | ontogenetic perspective | من منظور نشوء الفرد |
| Opferhandlungen | sacrificial actions | أفعال قربانية |
| Organisation der Rede | organization of speech | تنظيم الكلام/ الخطاب |
| Orientierungskrise | crisis in orientation | أزمة توجّهات |
| Paradigmenwechsel (der) | change in paradigm | تغيير في البراديغم |
| pathische Subjekt (das) | affective subject | ذات وجدانية |
| performative Einstellung | performative attitude | موقف إنجازي |
| performative Sätze | performative sentences | جمل إنجازية/ إنشائية |
| Performative-instrumentelle Einstellung | performative-instrumental attitude | الموقف الإنجازي- الأداتي |
| performatives Verb | performative verb | كلمة إنشائية/ فعل نحوي إنجازي |

| | | |
|---|---|---|
| Perlokution (Strategisches Handeln) | perlocution (strategic action) | التأثير بالقول (فعل استراتيجي) |
| perlokutionäre Akten | perlocutionary acts | الأعمال المؤثّرة-بالقول |
| Personalisierung der Gesellschaft | personalizing society | شخصنة المجتمع |
| persönliche Anerkennung | personal recognition | الاعتراف الشخصي |
| Perspektive der Teilnehmer | perspective of participants | منظور المشاركين |
| phylogenetische Sicht | phylogenetic perspective | من منظور نشوء النوع |
| politisch garantierte Besitzstände | politically guaranteed social classes based on possessions | فئات مالكة مضمونة سياسيا |
| politisch stratifizierte Klassengesellschaften | politically stratified class societies | مجتمعات طبقية منضّدة سياسيًا |
| postkonventionelles Einverständnishandeln | postconventional action based on agreement | الفعل التوافقي مابعد العرفي |
| postliberale Gesellschaften | postliberal societies | المجتمعات مابعد الليبرالية |
| posttraditionale Alltagskommunikation | posttraditional everyday communication | التواصل اليومي مابعد التقليدي |
| posttraditionale Lebenswelt | posttraditional lifeworld | عالم الحياة مابعد التقليدي |
| posttraditionales Rechts- und Moralbewusstsein | posttraditional legal and moral consciousness | الوعي القانوني والوعي الخلقي مابعد التقليدي |

| Prestigeordnungen | Prestige orderings | أنظمة الهيبة/ أنظمة السمعة |
|---|---|---|
| Prinzip der Begründungsbedürftigkeit (das) | the need for a principled mode of justification | مبدأ الحاجة إلى التعليل |
| Privatsphäre | private sphere | دائرة الحياة الخاصة |
| Profanierung des Heiligen | profanation of the sacred | دنيوة/ تدنيس المقدّس |
| Profanisierung der bürgerlichen Kultur | profanation/ secularization of bourgeois culture | دنيوة الثقافة البورجوازية |
| propositional ausdifferenzierte Rede | propositionally differentiated speech | الكلام المتمايز بشكل قضوي |
| propositional ausdifferenzierte Sprache (eine) | a propositionally differentiated language | لغة متمايزة قضويًا |
| Propositionale Wahrheit | propositional truth | حقيقة قضوية |
| propositionaler Bestandteil | propositional component | المكوّن القضوي |
| Protestpotentiale | potentials for protest | طاقات الاحتجاج |
| radikalisierten Lebensformen | radicalized forms of life | أشكال الحياة الراديكالية |
| rational motivierende Kraft | a capacity to motivate rationally | قوّة محفِّزة بشكل عقلاني |
| rational motivierte Ja/Nein-Stellungnahmen | rationally motivated yes/no positions | مواقف بواسطة نعم/ ولا محفّزة عقلانيًا |

| | | |
|---|---|---|
| rational motivierte Zustimmung | rationally motivated approval | الموافقة المحفَّزة بشكل عقلاني |
| rational motiviertes Einverständnis | rationally motivated consensus | توافق محفَّز بشكل عقلاني |
| Rational, Rationalität | rational, rationality | عقلاني، عقلانية |
| rationale motivierte Bindung | a rationally motivated binding | رابطة محفّزة عقلانيًا |
| rationale Willensbildung miteinander | forming a rational will with one another | التكوين العقلاني للإرادة الواحد مع الآخر |
| rationales Gesellschaftshandeln | rationally regulated action | الفعل العقلاني للمجتمع |
| rationalisierte Lebenswelt | a rationalized lifeworld | عالم حياة مُعقلَن |
| Rationalisierung der Lebenswelt | rationalization of the lifeworld | عقلنة عالم الحياة |
| Rationalisierung der Weltbilder | rationalization of worldviews | عقلنة صور العالم/ رؤى العالم |
| Rationalität | rationality | عقلانية |
| Rationalität der Lebensführung | rationality of life conduct | عقلانية السلوك في الحياة |
| Rechtfertigung von Verpflichtungen | justifications for obligations | تبرير الواجبات |
| Rechtfertigungsbedürftigkeit | need of justification | الحاجة إلى التبرير |
| regelgeleitetes Verhalten | rule-governed behavior | سلوك محكوم بقواعد |
| Regulierung | regulation | تعديل/ ضبط |

| Reifikation der überlieferungsfähigen kulturelle Gehalte | *reification of transmissible cultural contents* | تشيؤ المحتويات الثقافية القابلة للتوارث |
|---|---|---|
| Relevanzbereich (der) | domain of relevance | مجال الإفادة |
| religiöse Gemeinde | religious community | جماعة دينية |
| Ressource Verständigung | resources of reaching understanding | موارد التفاهم |
| richtig, Richtigkeit | correct, right/ correctness, rightness | صحيح، سديد/ الصحّة، السداد |
| Richtigkeit (Normenreguliertes Handeln/praktischer Diskurs/ kritisierbar) | rightness (normative regulated action/ practical discourse/ criticizable) | الصحّة/ السداد (فعل محكوم بمعايير/ خطاب عملي/ قابلية النقد) |
| Richtigkeit von Handlungsnormen | rightness of norms of action | صحّة/ سداد معايير الفعل |
| Risiko eine Scheiterns der Verständigung (das) | the risk of a breakdown in mutual understanding | مخاطر الفشل في التفاهم/ مجازفة الفشل في التفاهم |
| ritualisiertes Verhalten | ritualized behavior | سلوك مُطَقَّسَن/ طقوسي |
| rituelle Praxis | ritual practice | ممارسةٌ طقوسية |
| rituelle Tausch (der) | the ritual exchange | التبادل الطقوسي |
| rituelles Handeln | ritual action | فعل طقوسي/ شعائري |
| Rolle des virtuellen Teilnehmers | the role of virtual participant | دور المشارك الافتراضي |
| Rollendifferenzierungen | role differentiations | تمايزات الأدوار |

| Rollenhandeln (das) | role behavior | فعل الدور |
|---|---|---|
| Rollenidentität | role identity | هوية الأدوار |
| Rollenkompetenz | role competence | كفاءة الأدوار |
| Rollenspielen (das) | the role play | لعبة الأدوار (عند الطفل) |
| Sachverhalten | States of affairs | حالات الأشياء |
| sakramentale Praxis | sacramental practice | ممارسةٌ تقديسية/ ممارسة الأسرار المقدّسة |
| säkularisierte Grundlagen der Legitimation | secular basis of legitimation | أسس معلمَنة للشرعية |
| säkularisierte Laienmoral | secularized lay morality | أخلاق لائكية معلمَنة |
| Säkularisierung | secularization | العلمنة |
| Säkularisierung von Glaubensmächten | secularization of religious forces | علمنةُ القوى الإيمانية |
| sanktionsfreie Autorität | sanction-free authority | سلطة خالية من العقاب |
| Sanktionsgewalt (die) | the power to sanction | قوّة عقابية |
| segmentäre Differenzierung | segmental differentiation | التمايز المقطعي |
| segmentäre Gesellschaften | segmental societies | مجتمعات مقطعية |
| Segmentierung der Wählerrolle | segmenting of the role of the voter | تقطيع دور الناخب |
| Selbst (das) | The self | الذات/ النفس |

| Selbstbestätigung | self-confirmation | تأكيد الذات |
|---|---|---|
| Selbstbestimmung | self-determination | الاستقلال بالنفس/ تقرير المصير |
| Selbstdarstellung | self-presentation | تقديم النفس |
| selbstdestruktives Muster | self-destructive pattern | أنموذج مدمّر لذاته |
| Selbstentäußerung | self-renunciation | التفاني/ التخلّي عن النفس |
| Selbstinszenierung | presentation of self | تقديم ركحي للذات |
| Selbstlosigkeit | the selflessness | نكران الذات |
| Selbstüberwindung | self-overcoming | تجاوز الذات |
| Selbstverwirklichung | self-realization | تحقيق الذات |
| semantische Potential | semantic potential | المخزون الدلالي/ الطاقة الدلالية |
| Semantisierung | semanticization | تحويل سيمانطيقي/ بناء دلالي/ تمعين |
| signalsprachliche | signal-language | لغة الإشارات |
| sinnstiftend | meaning-giving | مؤسّس للمعنى |
| Sinnverlust (der) | loss of meaning | فقدان المعنى |
| Sinnverstehen (das) | Interpretative understanding | فهم المعنى |
| sinnverstehende Zugang (der) | access through an understanding of meaning | الولوج من طريق فهم المعنى/ مدخل فهم المعنى |

| Sinnzusammenhängen | connections of meaning | روابط المعنى |
|---|---|---|
| sittlich neutralisiertes Handlungssystem | an ethically neutralized system of action | منظومة أفعال محيدة أخلاقيًا |
| Sittlichkeit | ethical life | الحياة الأخلاقية/ السنن الاجتماعية/ العمران البشري/ الأعراف |
| Situation | situation | وضعية/ مقام |
| Situationsdeutungen | situational interpretations | تأويل الوضعيات/ تأويل المقامات |
| Solidarität der Angehörigen | Solidarity of members | تضامن الأعضاء/ التضامن بين المنتمين |
| soziale Charakter der Wahrnehmung (der) | social character of perception | الطابع الاجتماعي للإدراك |
| soziale Gemeinschaft | societal community | جماعة اجتماعية/ رابطة اجتماعية |
| soziale Integration | social integration | الإدماج الاجتماعي |
| soziale Zugehörigkeiten | social memberships | انتماءات اجتماعية |
| Soziale Zugehörigkeiten | social memberships | انتماءات اجتماعية/ عضويات اجتماعية |
| Sozialintegration | social integration | إدماج اجتماعي/ إدماج في المجتمع |
| Sozialisation | socialization | التنشئة الاجتماعية |
| Spiegelung | reflection | الترائي |

| | | |
|---|---|---|
| sprachabhängige Konsensbildung | a language-dependent building of consensus | تكوين إجماعٍ متوقّف على اللغة |
| sprachlich erzeugte Intersubjektivität (eine) | the intersubjectivity produced by language | بيذاتية مولَّدة لغويًا |
| sprachlich konstituierte Form der Intersubjektivität | a linguistically constituted form of intersubjectivity | شكل من البيذاتية المتقوّمة باللّغة |
| sprachliche Konsensbildung | consensus formation in language | تكوّن الإجماع باللغة/ التكوين اللغوي للإجماع |
| sprachliches Medium | a linguistic medium | وسط لغوي |
| Sprachspiele | language games | ألعاب لغوية |
| Sprechakt (der) | speech act | عمل كلامي |
| Sprechaktangebote | the offer contained in the speech act | العرض الذي في الفعل الكلامي |
| sprechaktimmanente Gewährleistungen | guarantees immanent to speech acts | الضمانات المحايثة للعمل الكلامي |
| Sprechakttheorie | speech acts theory | نظرية الأفعال الكلامية |
| Sprechen (das) | speech | الكلام |
| staatlich organisierte Gesellschaften | societies organized around a state | مجتمعات منظَّمة في شكل دولة |
| staatliche Organisation | state organization | تنظيم في شكل دولة/ تنظيم الدولة |
| staatsbürgerliche Religion | civil religion | الدين المدني/ دين الدولة |

| | | |
|---|---|---|
| Stabilisierung von Gruppenidentitäten | stabilization of group identities | حفظ استقرار/ تثبيت هويات المجموعات |
| Standardsituation | standard situation | وضعية قياسية/ مقام قياسي |
| Standardsprechakt (der) | standard speech act | فعل كلامي قياسي |
| Steuerungsmedien (entsprachlichte) | steering media (de-linguistified) | وسائط تحكّم (منزوعة اللغة) |
| strategische Einflussnahme | strategic influence | تأثير استراتيجي |
| strategisches Handeln (sozial) | strategic action (social) | فعل استراتيجي (اجتماعي) |
| Struktur der sprachlich vermittelten normengeleiteten Interaktion | the structure of linguistically mediated, normatively guided interaction | بنية التفاعل بتوسّط اللغة الموجّه معياريًا |
| Struktur von Anspruch und Einlösung | structure of claim and redemption | الاستحقاق والتسديد/ الحقوق والدفوعات |
| strukturelle Analogie des Heiligen und des Moralischen | structural analogy between the sacred and the moral | التماثل البنيوي بين المقدّس والعنصر الخلقي |
| strukturelle Gewalt | structural violence | عنف بنيوي |
| Subjekte (sprach- und handlungsfähige) | subjects (speaking and acting) | ذوات (قادرة على الكلام والفعل) |
| Subjektive Wahrhaftigkeit | subjective truthfulness | صدقية ذاتية |
| subjektivierte Innerwelt | subjectified inner world | عالم باطني مُذوَّت |

| | | |
|---|---|---|
| Subjektivierung von Glauben und Wissen | subjectivization of faith and knowledge | تذويت الإيمان والمعرفة |
| Subjekt-Objekt-Modell (das) | the subject-object model | أنموذج الذات–و–الموضوع |
| symbolisch vermittelte Interaktion | symbolically mediated interaction | التفاعل بتوسّط الرموز |
| symbolisch vorstrukturierte Gegenstände | symbolically prestructured objects | موضوعات مهيكَلة مسبقًا بشكل رمزي |
| symbolischer Status der heiligen Objekte | the symbolic status of sacred objects | المنزلة الرمزية للموضوعات المقدّسة |
| System (das), systemisch | system/systemic | منظومة/ منظوماتي/ متعلق بالمنظومات |
| System von Steuerungsmedien | system of steering media | منظومة من وسائط التحكّم |
| Systemdifferenzierung | system differentiation | تمايز المنظومة/ تمايز منظوماتي |
| Systemeffekte der Macht | systemic effects of power | المفاعيل المنظوماتية للسلطة |
| Systemfunktionalismus | systems functionalism | وظيفية المنظومات |
| Systemimperative | system imperatives | ضرورات المنظومة/ مقتضيات منظوماتية |
| Systemintegration | system integration | إدماج منظوماتي/ إدماج في المنظومة |
| systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge | systemically stabilized complexes of action | سياقات فعل مستقرّة بشكل منظوماتي |
| systemische Integration | systemic integration | الإدماج المنظوماتي |

| systemische Mechanismen | Systemic mechanisms | الآليات المنظوماتية |
|---|---|---|
| systemischer Zusammenhang | systemic interconnection | الترابط المنظوماتي |
| Technisierung der Lebenswelt | technicizing of the lifeworld. | تقنئة عالم الحياة |
| Tendenzen der Verrechtlichung | tendencies toward juridification | نزعات القَوْنَنَة |
| theozentrische Weltbilder | theocentric worldviews | صور العالم المركّزة على الإله |
| therapeutische Hilfestellungen | therapeutic assistance | مساعدات علاجية |
| Therapeutokratie | therapeutocracy | التيرابيوقراطية/ السياسة العلاجية |
| Traditionsabbruch (der) | rupture of tradition | قطيعة مع التراث |
| Übereinstimmung | accord | تطابق الأمزجة/ التجاوب |
| überpersönliche Ordnung | a suprapersonal order | نظام عابر للأشخاص |
| überpersönliche Willkür | a suprapersonal will | مشيئة اعتباطية فوق الأشخاص |
| überpersönlicher Wille | a suprapersonal will | إرادة فوق الأشخاص |
| überprüfbare Legitimationsangebote | offers of legitimation that can be checked | عروض شرعنةٍ قابلة للاختبار |
| Unberührbarkeit | the untouchability | الامتناع/ ما لا يمكن المساس به |
| Universalisierung von Recht und Moral | universalization of law and morality | كوْنَنَة الأخلاق والقانون |

| | | |
|---|---|---|
| Universalität des Wahrheitsanspruch | universality of the claim to truth | كونية ادّعاء الحقيقة |
| universeller Diskurs | universal discourse | الخطاب الكوني |
| Unnachsichtigkeit (hermeneutische) | Hermeneutic severity | عدم المراعاة/ اللامبالاة التأويلية |
| Unparteilichkeit (Standpunkt der) | standpoint of impartiality | وجهة نظر عدم الانحياز |
| verallgemeinerte Andere (der) | the generalized other | الآخر المعمَّم |
| Verantwortungsethiken | ethics of responsibility | أخلاقيات المسؤولية/ إتيقيات المسؤولية |
| Verdichtung des Rechts | the increasing density of law | تكثّف القانون |
| verdinglichtes Bewusstsein | reified consciousness | الوعي المشيأ/ الوعي المتشيئ |
| Verdinglichung | reification | التشيؤ |
| Verehrung des Heiligen | worshiping the sacred | تبجيل المقدّس/ احترام المقدّسات |
| vereinzelte Subjekten | solitary subjects | ذوات معزولة |
| Verfügung (instrumentale) | instrumental mastery | التصرّف الأداتي |
| Vergesellschaftung | socialization | التنشئة الاجتماعية |
| verhaltenssteuernde Kraft (eine) | the power to steer behavior | قوّة متحكّمة في السلوك |
| Verinnerlichung | internalization | الاستبطان |
| Vermittlungsfunktion | mediating function | وظيفةِ توسّط |

| | | |
|---|---|---|
| Vernunftpotential (der) | potential for reason | طاقة عقلانية، طاقة العقل |
| verpflichtende Kraft | obligating force | قوّة إلزامية |
| Verpflichtung | obligation | التعهّد |
| Verrechtlichung | Regulation by law | القوننة |
| Verrechtlichung des Legitimationsprozesses | juridification of the legitimation process | قوننة مسار الشرعنة |
| Verrechtsstaatlichung | constitutionalization of the state | قوننة/ دسترة الدولة |
| versachlichte Außenwelt | objectified external world | عالم خارجي مُشيأ/ مُمَوْضَع |
| Versachlichung | objectification | التشييئ/ الموضعة |
| Versprachlichung des religiösen Grundkonsenses | a «linguistification» of a basic religious consensus | تحويل لغوي/ ألسنة للإجماع الديني الأساس |
| Versprachlichung des Sakralen | linguistification of the sacred | التحويل اللغوي للمقدّس / أَلْسَنَةُ المقدّس |
| Verständigung (eine kommunikative erzielte) | communicatively achieved understanding | تفاهم يتمّ الوصول إليه عبر التواصل |
| Verständigung (kommunikative) | understanding (communicative) | التفاهم (التواصلي) |
| Verständigungsbedürfnisse | needs for mutual understanding | حاجات التفاهم |
| Verständigungsform | form of understanding | شكل التفاهم |

| | | |
|---|---|---|
| verständigungsorientierte Sprechhandlung | a speech act oriented to reaching understanding | فعل كلامي موجّه نحو التفاهم |
| Verständigungsorientiertes Handeln (konstative Sprechhandlungen/ normenreguliertes Handeln/ dramaturgisches Handeln) | an action oriented to reaching understanding | فعل موجّه نحو التفاهم |
| Verständigungsprozess (der) | process of reaching understanding | مسار التفاهم |
| Verstehen (das) | understanding | الفهم |
| verstehende Soziologie | interpretative sociology | سوسيولوجيا الفهم |
| vertikale Schichtung | vertical stratification | تناضد عمودي |
| Vertrauen auf gültiges Wissen | trust in valid knowledge | الثقة في المعرفة السائغة/ الصالحة/ السارية المفعول |
| Vertrauen in Autonomie (das) | trust in autonomy | الثقة في الاستقلال بالنفس |
| Verunsicherung der kollektiven Identität | unsettling of collective identity | تهديد أمن الهوية الجماعية |
| verwaltete Welt | administrated world | العالم-الإدارة/ العالم الإداري/ المؤْدَر |
| Verwandtschaftssystem (das) | kinship system | منظومة القرابة |
| Verweisungszusammenhängen | contexts of relevance | سياقات الإحالة |
| Verweltlichung | secularization | العلمنة |

| Verzerrte Kommunikation | distorted communication | التواصل المشوّه |
|---|---|---|
| verzerrte Kommunikation | distorted communication | تواصل مشوَّه |
| Virtuosenreligiosität | religiosity of virtuosos | تدين العلماء/ تدين الخاصة |
| Vorrat an Deutungsmustern (der) | stock of interpretative patterns | مخزون من النماذج التأويلية |
| vorsprachliche Korrelate | prelinguistic correlates | متلازمات/ متضايفات قبل-اللغوية |
| Wahlfreiheit | freedom of choice | حرية الاختيار |
| wahre Aussagen (die) | true statements | المنطوقات الصائبة |
| Wahrhaftigkeit (dramaturgisches Handeln/ästhetische Kritik/ kritisierbar) | truthfulness (dramaturgical action/ aesthetic criticism) | الصدقية (الفعل الدرامي/ النقد الجمالي/ قابلية النقد) |
| Wahrhaftigkeit des Sprechers | the sincerity/ truthfulness of the speaker | صدق/ صدقية المتكلّم |
| Wahrhaftigkeit von Expressionen | truthfulness or sincerity of expressions | صدقية الإفصاحيات/ صدق التعابير |
| Wahrhaftigkeitsanspruch (der) | truthfulness or sincerity claim | ادّعاء الصدقية |
| Wahrheit (konstative Sprechhandlung/theoretischer Diskurs/kritisierbar) | truth (constative speech acts/theoretical discourse/criticizable) | الحقيقة/ الصواب (أفعال كلامية توصيفية/ خطاب نظري/ قابلية النقد) |

| | | |
|---|---|---|
| Wahrheit einer Behauptung | the truth of an assertion | حقيقية/ صوابية إثبات ما |
| Wahrheit von Propositionen | truth of propositions | حقيقة القضايا |
| Wahrheitsanspruch (der) | truth claim | ادّعاء الحقيقة |
| Weisungsgewalten | directive authority | سلطة التعليمات/ سلطات التوجيه |
| Weltbegriffe | world-concepts | تصوّرات العالم/ المفاهيم الحاصلة عن العالم |
| Weltbejahung | world affirmation | إثبات العالم/ إقرار العالم |
| Weltbezüge | world relations | العلاقات مع العالم |
| Weltbild (sprachlich artikuliertes) | linguistically articulated worldview | صورة العالم المتمفصلة لغويًا |
| Weltverneinung | world rejection | نفي العالم/ إنكار العالم |
| Wertbezogenheit | value-relatedness | الارتباط القيمي |
| Wertbindung | value commitment | الالتزام القيمي |
| Wertorientierungen | value orientations | توجّهات القيم |
| wertrational | value-rational | عقلاني بمقتضى قيمة |
| wertrationale Verankerung | value-rational anchoring | الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة |
| Wertsphären | value spheres | دوائر القيم |
| Wertstandards | value standards | مناويل قيمية |
| Wir-Beziehung (eine) | a ‘we-relations’ | علاقة-النحن |

| | | |
|---|---|---|
| Wirksamkeit (Strategisches Handeln/Einwirkung auf ein Subjekt) | effectiveness (strategic action/influence on a subject) | النجاعة (الفعل الاستراتيجي/ التأثير في ذات ) |
| Wirksamkeit teleologischer Handlungen | efficacy of teleological action | نجاعة الأفعال الغائية |
| Wirkungszusammenhänge | relations of effectiveness | روابط التأثير |
| Wissenschaftsbetrieb (der) | scientific enterprise | منشأة/ ممارسة علمية |
| Zielerreichung | goal-attainment | بلوغ الهدف |
| zielgerichtete Handlung | goal-directed action | فعل مسدّد نحو هدف |
| zielgerichtetes Handeln | a goal-directed action | فعل مسدّد نحو هدف ما/ فعل هادف |
| zurechnungsfähiges Subjekt | a responsible subject | ذات مسئولة/ قادرة على تحمّل ما يُعزى لها/ مكلفّة |
| Zurechnungsfähigkeit | responsibility, accountability | المسؤولية/ التكليف/ التمييز/ الأهلية |
| Zustimmung (rational motivierte) | assent (rationally motivated) | موافقة (محفّزة عقلانيًا) |
| Zuverlässigkeit | reliability | الموثوقية |
| Zwanglosigkeit | unforced quality | الطابع غير الإكراهي/ السماحة |
| Zweck-Mittel-Struktur des Handelns | means-ends structure of action | بنية-الغاية-و-الوسيلة في الفعل/ بنية الفعل القائمة على العلاقة غاية/ وسيلة |

| | | |
|---|---|---|
| zweckrationale Verwendbarkeit | purposive-rational applicability | قابلية التطبيق العقلاني بمقتضى غاية |
| zweckrationales Handeln (Instrumentelles Handeln/ Strategisches Handeln) | purposive-rational (instrumental action/ strategic action) | فعل عقلاني بمقتضى غاية (فعل أداتي/ فعل استراتيجي) |
| Zweckrationalität | purposive rationality | العقلانية الغائية/ العقلانية بمقتضى غاية |
| Zwecktätigkeit | purposive activity | نشاط غائي/ نشاط بمقتضى غاية |

# المراجع[1]

Abel, Th. «The Operation Called Verstehen.» *American Journal of Sociology.* vol. 54 (1948).» Reprinted in: F. R. Dallmayr and Th. A. McCarthy (eds.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame; 1977.

Acham, K. *Analytische Geschichtsphilosophie*. Freiburg: 1974.

Adorno, Th. W. «Soziologie und Psychologie,» in: Th. W. Adorno (ed.). *Sociologica*. Frankfurt am Main: 1955.

________. «Der Essay als Form,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 11. Frankfurt am Main; 1974.

________. «Ästhetische Theorie.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 17. Frankfurt am Main: 1970.

________. «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 5. Frankfurt am Main: 1971.

________. «Die Aktualität der Philosophie,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die Idee der Naturgeschichte,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Negative Dialektik,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 6. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 14. Frankfurt am Main: 1973.

Adorno, Th. W. et al. *The Authoritarian Personality*. New York: 1950; Amsterdam: 1968.

(1) الشكر والامتنان للمؤلفين الذين منحوني مخطوطات كاملة غير منشورة.

________. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied: 1969.

Adriaansens, H. P. M. «The Conceptual Dilemma. Towards a Better Understanding of the Development in Parsonian Theory.» *British Journal of Sociology*. vol. 30 (1979).

Albert, H. *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. München: 1971.

________ and E. Topitsch (eds.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt: 1971.

Alexander, J. *Theoretical Logic in Sociology*. vol. 4. *The Modern Reconstruction of Classical Thought: T. Parsons*. Berkeley: 1983.

Alexy, R. *Theorie juristischer Argumentation*. Frankfurt am Main: 1978.

________. «Eine Theorie des praktischen Diskurses, 1978,» in: W. Oelmüller (ed.). *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: 1978.

Allport, G. W. *Personality*. New York: 1937.

Alston, P. *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs: 1964.

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: 1957.

Apel, K. O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: 1963.

________. *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik,» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie,» in: *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1973.

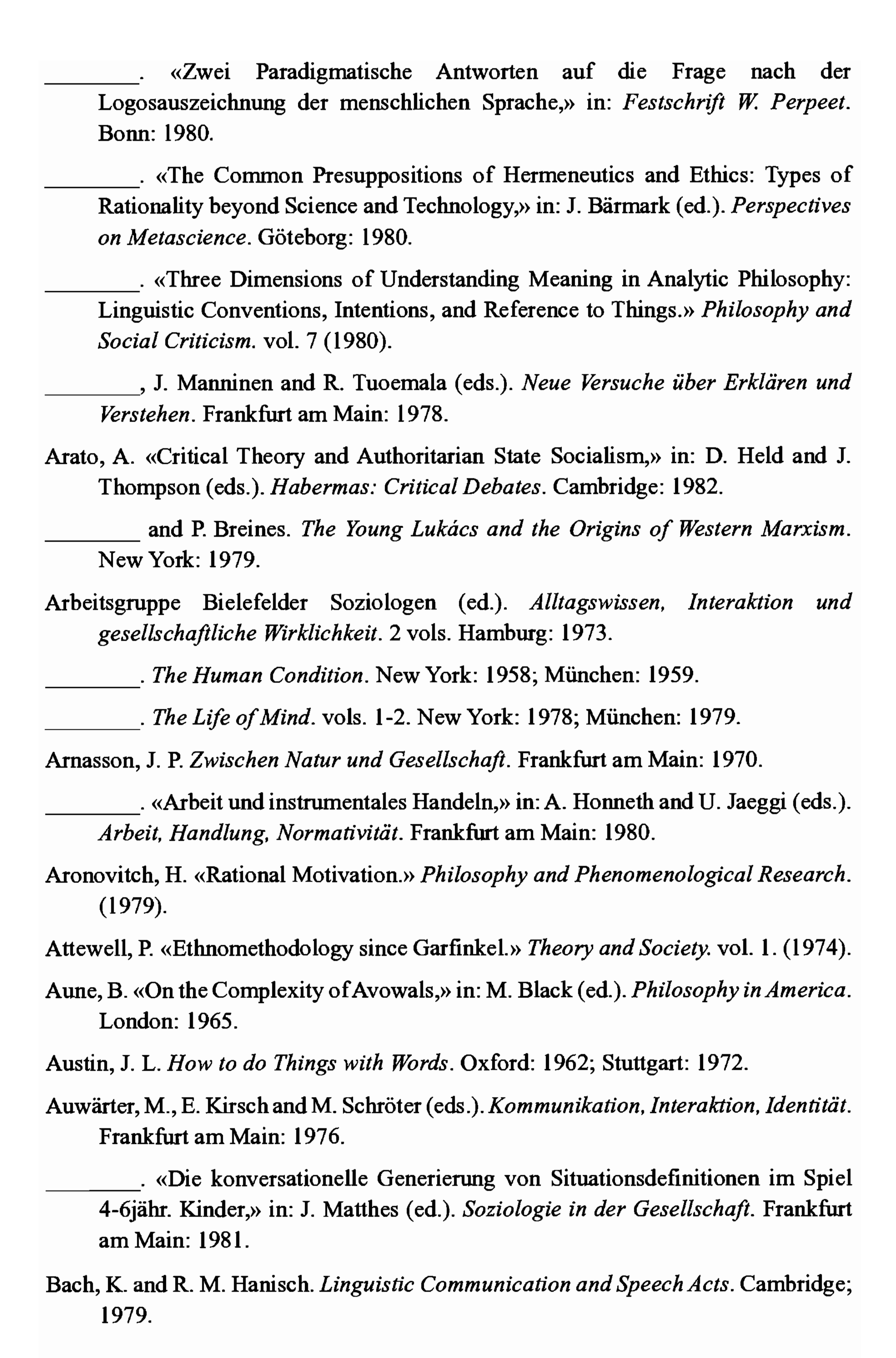
________. *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt am Main: 1975.

________ (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik,» in: B. Kanitschneider (ed.). *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck: 1976.

________. *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*. Frankfurt am Main: 1979.




________. «Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache,» in: *Festschrift W. Perpeet*. Bonn: 1980.

________. «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology,» in: J. Bärmark (ed.). *Perspectives on Metascience*. Göteborg: 1980.

________. «Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things.» *Philosophy and Social Criticism*. vol. 7 (1980).

________, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.). *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1978.

Arato, A. «Critical Theory and Authoritarian State Socialism,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

________ and P. Breines. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: 1979.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (ed.). *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. 2 vols. Hamburg: 1973.

________. *The Human Condition*. New York: 1958; München: 1959.

________. *The Life of Mind*. vols. 1-2. New York: 1978; München: 1979.

Arnasson, J. P. *Zwischen Natur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1970.

________. «Arbeit und instrumentales Handeln,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

Aronovitch, H. «Rational Motivation.» *Philosophy and Phenomenological Research*. (1979).

Attewell, P. «Ethnomethodology since Garfinkel.» *Theory and Society*. vol. 1. (1974).

Aune, B. «On the Complexity of Avowals,» in: M. Black (ed.). *Philosophy in America*. London: 1965.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford: 1962; Stuttgart: 1972.

Auwärter, M., E. Kirsch and M. Schröter (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4-6jähr. Kinder,» in: J. Matthes (ed.). *Soziologie in der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1981.

Bach, K. and R. M. Hanisch. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge; 1979.

Backhaus, H. G. «Zur Dialektik der Wertform,» in: A. Schmidt (ed.). *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: 1969.

Bahrdt, H. P. *Industriebürokratie*. Stuttgart: 1958.

Baier, K. *The Moral Point of View*. Ithaca: 1964; Düsseldorf: 1973.

Baier, L. «Wer unsere Köpfe kolonisiert.» *Literaturmagazin*. vol. 9. Hamburg: 1978.

Ballmer, Th. T. B. «Probleme der Klassifikation von Sprechakten,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Barker, M. «Kant as a Problem for Weber.» *British Journal of Sociology*. vol. 31 (1980).

Barnes, S. H. et al. *Political Action*. Beverly Hills; London: 1979.

Barnouw, E. *The Sponsor*. New York: 1977.

Bartsch, R. «Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äußerungen.» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Baum, R. C. «Introduction to Generalized Media in Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

________. «Communication and Media,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

________. «On Societal Media Dynamics,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. New York: 1976. vol. 2.

Baumeister, Th., J. Kulenkampff. «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 5 (1973).

Baumgartner, H. M. *Kontinuität und Geschichte*. Frankfurt am Main: 1972.

________ and J. Rüsen (eds.). *Geschichte und Theorie*. Frankfurt am Main: 1976.

Beck, G. *Sprechakte und Sprachfunktionen*. Tubingen: 1980.

Beck, M. *Objektivität und Normativität*. Hamburg: 1974.

Beckermann, A. (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen*. Frankfurt am Main: 1977.

Beitzke, G. *Familienrecht*. München: 1979.

Bell, D. *The End of Ideology*. New York: 1966.

________. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: 1976; Frankfurt am Main: 1978.

________. *The Winding Passage*. Cambridge, Mass.: 1980.

Bellah, R. N. *Beyond Belief.* New York: 1970.

Bendix, R. and Max Weber. *Das Werk*. München: 1964.

________. «Two Sociological Traditions,» in: Bendix, Roth (1971).

Bendix, R. and G. Roth. *Scholarship and Partisanship*. Berkeley: 1971.

Benhabib, S. «Rationality and Social Action. Critical Reflections on Weber's Methodological Writings.» *Philosophical Forum*. vol. 12 (1981).

________. «The Methodological Illusions of Modern Political Theory.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 21 (1982).

Benjamin, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: 1963.

________. «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1974.

Bennett, J. *Linguistic Behavior*. Cambridge: 1976; dtsch. 1982.

Berger, P. L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________ and Th. Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: 1969.

________, B. Berger and H. Kellner. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: 1975.

Bernstein, R. J. *Praxis and Action*. Philadelphia: 1971; Frankfurt am Main: 1975.

________. *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York: 1976; Frankfurt am Main: 1979.

Binkley, T. «The Principle of Expressibility.» *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 39 (1979).

Birchall, B. C. «Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory.» *Inquiry*. vol. 21 (1978).

Birnbaum, N. «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

Bittner, R. «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik,» in: R. Bittner and P. Pfaff (eds.). *Das ästhetische Urteil*. Köln: 1977.

Black, Max, «Reasonableness,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason*, vol. 2. London: 1972.

Blair, J. A. and R. H. Johnson (eds.). *Informal Logic*. Inverness, California; 1980.

Bloch, M. «The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagaskar,» in: J. Friedman and M. J. Rowlands (eds.). *The Evolution of Social Systems*. London: 1977.

________. «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation.» *Archives Européennes de Sociologie*. vol. 15 (1974).

________. «The Past and the Present in the Present.» *Man*. vol. 13 (1978).

Blos, P. *On Adolescence*. New York: 1962.

Blumenberg H. *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main: 1974.

________. «Selbsterhaltung und Beharrung,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

Blumer, H. «Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead.» *American Journal of Sociology*. vol. 71 (1966).

Böckenförde, E. W. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt am Main: 1976.

Böhler, D. «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: H. Hartung, W. Heistermann and P. M. Stephan. *Fruchtblätter: Veröffentlichungen der Pädagogische Hochschule*. Berlin: 1977.

________. «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: M. Fuhrmann, R. Jauss and W. Pannenberg (eds.). *Text und Applikation*. München: 1981.

Böhme, G., W. v. d. Daele und W. Krohn. *Experimentelle Philosophie*. Frankfurt am Main: 1977.

Boldt, H. *Deutsche Staatslehre im Vormärz*. Düsseldorf: 1975.

Bonß, W. *Die Einübung des Tatsachenblicks*. Frankfurt am Main: 1982.

________ and A. Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt am Main: 1982.

Bossert, Ph. J. «The Explication of 'the World' in Constructionalism and Phenomenology.» *Man and World*. vol. 6 (1973).

Bottomore, T. and R. Nisbet. *A History of Sociological Analysis*. New York; 1978.

Brand, G. *Welt, Ich und Zeit*. Den Haag: 1955.

Brand, M. and D. Walton (eds.). *Action Theory*. Dordrecht: 1976.

Brand, K. W. *Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion, Perspektive neuer Protestpotentiale*. Köln: 1982.

Brandt, G. «Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980.» *Leviathan*. vol. 4 (1981).

Brenner, R. «The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism.» *New Left Review*. vol. 104 (1977).

Broughton, J. «The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge,» in: W. Damon. (ed.). *New Directions for Child Development*. vol. 1. *Moral Development*. San Fransisco: 1978.

________. «Piaget's Structural Developmental Psychology.» *Human Development*. vol. 24 (1981).

Brunkhorst, H. «Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache.» Manuskript. Frankfurt am Main, 1980.

Bubner, R. *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Handlung, Sprache und Vernunft*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Kann Theorie ästhetisch werden?.» *Neue Rundschau* (1978).

Bubner, R., K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. 2 vols. Tübingen: 1970.

Buck-Morss, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: 1977.

Bühler, K. *Sprachtheorie*. Jena: 1934.

Bürger, P. *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt am Main: 1974.

Burger, Th. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: 1976.

________. «T. Parsons, The Problem of Order in Society.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1977).

Burleson, B. R. «On the Foundations of Rationality: Toulmin, Habermas, and the a Priori of Reason.» *Journal of the American Forensic Association*. vol. 16 (1979).

Busse, W. «Funktionen und Funktion der Sprache,» in: B. Schlieben-Lange (ed.). *Sprachtheorie*. Hamburg: 1975.

Campbell, B. G. «Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces.» *Language and Style*. vol. 8. (1975).

Carr, D. M. «The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism.» *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 34 (1973).

________. «The Logic of Knowing How and Ability.» *Mind*. vol. 88 (1979).

Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 2. Darmstadt: 1958.

Castañeda, H. N. «Indicators and Quasi-Indicators.» *American Philosophical Quaterly*. vol. 17 (1967).

Castoriadis, C. *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1981.

Cavell, St. *Must we Mean what we Say?*. Cambridge: 1976.

________. *The Claim of Reason*. Oxford: 1979.

Churchill, L. *Questioning Strategies in Sociolinguistics*. Rowley, Mass.: 1978.

Cicourel, A. V. *The Social Organization of Juvenile Justice*. New York: 1968.

________. *Cognitive Sociology*. London: 1973.

________. *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*. New York: 1974.

________. *Methode und Messung in der Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Claessens, D. «Rationalität revidiert.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 17 (1965).

Cole, M. et al. *The Cultural Concept of Learning and Thinking*. New York: 1971.

Condorcet. *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Von W. Alff (ed.). Frankfurt am Main: 1963.

Cook, G. A. «The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead.» Dissertation. Yale University, 1966.

Cooper, B. «Hermeneutics and Social Science.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11 (1981).

Corti, W. R. (Ed.). *The Philosophy of G. H. Mead*. Winterthur: 1973.

Coulter, J. «The Ethnomethodological Programme.» *The Human Context*. vol. 6 (1974).

Coulthard, M. *An Introduction into Discourse Analysis*. London; 1977.

Count, E. W. *Das Biogramm*. Frankfurt am Main: 1970.

Dahmer, H. *Libido und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie.» *Psyche*. vol. 29 (1975).

Dahrendorf, R. *Homo Sociologicus*. Tübingen: 1958.

________. *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: 1965.

________. *Lebenschancen*. Frankfurt am Main: 1979.

Dallmayr, F. R. and Th. A. McCarthy (eds.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame; 1977.

Damon, W. *The Social World of the Child.* San Fransisco: 1977; dtsch. 1984.

________ (ed.). *New Directions for Child Development.* vol. 1. *Moral Development.* San Fransisco: 1978.

________. *New Directions for Child Development.* vol. 2. *Social Cognition.* San Fransisco: 1978.

Danto, A. C. *Analytical Philosophy of Action.* Cambridge: 1973.

________. «Basishandlungen,» in: G. Meggle (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen.* Frankfurt am Main: 1977.

Dasen, P. R. «Cross-Cultural Piagetian Research.» *Journal of Cross-cultural Psychology.* vol. 3 (1972).

Davidson, P. «Post-Keynesian Economics.» *Public Interest.* Special Issue (1980).

Davis, St. «Speech Acts, Performance and Competence.» *Journal of Pragmatics.* vol. 3 (1979).

Davison, M. L. et al. «The Stage Sequence Concept in Cognitive and Social Development.» *Developmental Psychology.* vol. 16 (1980).

Dean, J. W. «The Dissolution of the Keynesian Consensus.» *Public Interest.* Special Issue (1980).

Dearden, R. F., D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason.* vol. 2. London: 1972.

DeLevita, D. J. *Der Begriff der Identität.* Frankfurt am Main: 1971.

Deutscher Juristentag. *Schule im Rechtsstaat.* vol. 1. München; 1981.

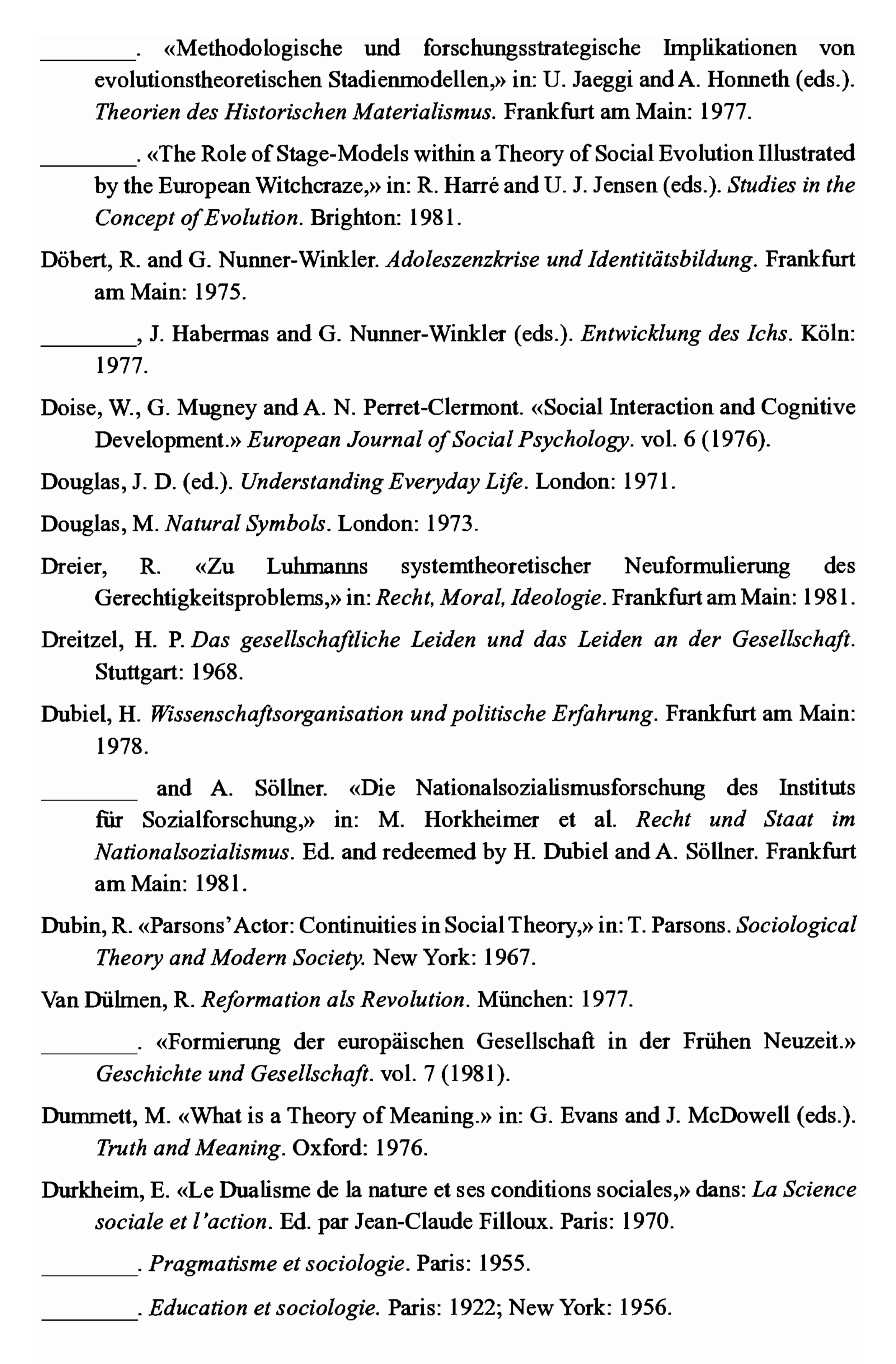
Diederich, W. (ed.). *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie.* Frankfurt am Main: 1974.

Dixon, K. «Is Cultural Relativism Self-refuting?.» *British Journal of Sociology.* vol. 28 (1977).

Döbert, R. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme.* Frankfurt am Main: 1973.

________. «Zur Logik des Überganges von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen,» in: K. Eder (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften.* Frankfurt am Main: 1973.

________. «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung.* Frankfurt am Main: 1973.


________. «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

________. «The Role of Stage-Models within a Theory of Social Evolution Illustrated by the European Witchcraze,» in: R. Harré and U. J. Jensen (eds.). *Studies in the Concept of Evolution*. Brighton: 1981.

Döbert, R. and G. Nunner-Winkler. *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*. Frankfurt am Main: 1975.

________, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

Doise, W., G. Mugney and A. N. Perret-Clermont. «Social Interaction and Cognitive Development.» *European Journal of Social Psychology*. vol. 6 (1976).

Douglas, J. D. (ed.). *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

Douglas, M. *Natural Symbols*. London: 1973.

Dreier, R. «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems,» in: *Recht, Moral, Ideologie*. Frankfurt am Main: 1981.

Dreitzel, H. P. *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*. Stuttgart: 1968.

Dubiel, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: 1978.

________ and A. Söllner. «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung,» in: M. Horkheimer et al. *Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Ed. and redeemed by H. Dubiel and A. Söllner. Frankfurt am Main: 1981.

Dubin, R. «Parsons' Actor: Continuities in Social Theory,» in: T. Parsons. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

Van Dülmen, R. *Reformation als Revolution*. München: 1977.

________. «Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit.» *Geschichte und Gesellschaft*. vol. 7 (1981).

Dummett, M. «What is a Theory of Meaning.» in: G. Evans and J. McDowell (eds.). *Truth and Meaning*. Oxford: 1976.

Durkheim, E. «Le Dualisme de la nature et ses conditions sociales,» dans: *La Science sociale et l'action*. Ed. par Jean-Claude Filloux. Paris: 1970.

________. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: 1955.

________. *Education et sociologie*. Paris: 1922; New York: 1956.

________. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Ed. par Armand Cuvillier. Paris: 1953; Ann Arbor: 1960.

________. *Sociologie et philosophie*. Paris: 1951; Frankfurt am Main: 1967.

________. *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit*. Paris: 1969; London: 1957.

________. *De la division du travail social*. Paris: 1930; *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt am Main: 1977.

________. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: 1968; *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: 1981.

Ebeling, H. (ed.) *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

Eccles, J. C. *Facing Realities*. New York; Heidelberg: 1970.

Eckberg, D. L. and L. Hill. «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review.» *American Sociological Review*. vol. 44 (1979).

Eckensberger, L. H. and R. K. Silberstein (eds.). *Entwicklung sozialer Kognitionen*. Stuttgart: 1980.

Edelmann, M. *The Symbolic Use of Politics*. Urbana: 1964.

Eder, K. (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts.» *Soziale Welt*. vol. 2. (1978).

Eibl-Eibesfeld, I. *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München: 1967.

Eisen, A. «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality.» *British Journal of Sociology*. vol. 29 (1978).

Eisenstadt, S. N. «Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics.» *British Journal of Sociology*. vol. 32 (1981).

Ekeh, P. P. *Social Exchange Theory*. London; 1964.

Eley, L. *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*. Freiburg: 1972.

Elkind, D. «Egozentrismus in der Adoleszenz,» in: R. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

Elster, J. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: 1979.

Enzensberger, H. M. «Baukasten zu einer Theorie der Medien,» in: *Palaver: Politische Überlegungen*. Frankfurt am Main: 1974.

Erikson, E. H. *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: 1973.

Etzioni, A. *The Active Society*. New York: 1968.

________. «Elemente einer Makrosoziologie.» in: W. Zapf (ed.). *Theorien des sozialen Wandels*. Köln: 1969.

Euchner, W. *Naturrecht und Politik bei J. Locke*. Frankfurt am Main: 1969.

Evans-Pritchard, E. «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality.» *Bulletin of the Faculty of Arts*. vol. 2. (1934).

________. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: 1937; Frankfurt am Main: 1978.

Fairbaine, W. R. D. *An Object Relations Theory of Personality*. London: 1952.

Fales, E. «Truth, Tradition, Rationality.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 6 (1976).

Feleppa, R. «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11 (1981).

Fenn, R. K. «The Process of Secularization: A Post-Parsonian View.» *Scientific Study of Religion*. vol. 9 (1970).

Ferber, Chr. V. *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*. Hamburg: 1967.

Ferrarotti, F. «The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred.» *Social Research*. vol. 46 (1979).

Fetscher, I. *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main: 1975.

Fine, B. «On the Origins of Capitalist Development.» *New Left Review*. vol. 109 (1978).

Finocchiaro, M. A. «The Psychological Explanation of Reasoning: Logical and Methodological Problems.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Finger, P. *Familienrecht*. Königstein: 1979.

Firth, R. *Elements of Social Organization*. London: 1971.

Fisher, W. R. «Toward a Logic of Good Reasons.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 64 (1978).

Flavell, J. H. *The Development Psychology of Jean Piaget*. Princeton: 1963.

________. *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*. New York: 1968.

________. «The Concept of Development,» in: P. H. Mussen (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*. vol. 1. New York: 1970.

Fleischmann, E. «De Weber à Nietzsche.» *Archives européennes de sociologie*. vol. 5 (1964).

Føllesdal, D. «Comments on Stenius 'Mood and Language Game'.» *Synthese*. vol. 17 (1967).

Fortes, M. *Kinship and Social Order*. Chicago: 1969.

________ and E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. Oxford: 1970.

________ and ________. «Afrikanische Politische Systeme, Einleitung,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978.

Foucault, M. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1973.

Frankenberg, G. *Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*. Dissertation. München: 1978.

________ and U. Rödel. *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz-die Freiheit politischer Kommunikation, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*. Frankfurt am Main: 1981.

Frentz Th. S. and Th. B. Farrell. «Language-Action, Paradigm for Communication.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 62 (1976).

Freud, A. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München: 1964.

Freyer, H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Darmstadt: 1964.

Freyhold, M. von. *Autoritarismus und politische Apathie*. Frankfurt am Main: 1971.

Friedrichs, R. W. *A Sociology of Sociology*. New York: 1970.

Fromm, E. «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 1 (1932).

________. *Escape from Freedom*. New York: 1942; Frankfurt am Main: 1971.

________. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Ed. by W. Bonß. Stuttgart: 1980.

Furth, H. G. *The World of Grown-ups: Childrens' Conceptions of Society*. New York: 1980.

________. *Piaget and Knowledge*. Chicago: 1981.

Gabriel, K. *Analysen der Organisationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: 1979.

Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: 1960.

________. «Mythos und Vernunft,» in: *Kleine Schriften*. vol. 4. Tübingen: 1977.

________. «Platon und die Vorsokratiker,» in: *Kleine Schriften*. vol. 3. Tübingen: 1972.

________ and P. Vogler (eds.). *Neue Anthropologie*. vol. 3. Stuttgart: 1972.

Gäfgen, G. *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*. Tübingen: 1968.

________. «Formale Theorie des strategischen Handelns,» in: H. Lenk. *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

Gardiner, P. (ed.). *The Philosophy of History*. Oxford: 1974.

Garfinkel, H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: 1967.

Geach, P. «Ontological Relativity and Relative Identity,» in: M. K. Munitz (ed.). *Logic and Ontology*. New York: 1973.

Gehlen, A. *Der Mensch.* Bonn: 1950.

Gellner, E. «The Savage and the Modern Mind,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Geraets, F. (ed.). *Rationality Today*. Ottawa: 1979.

Gerth; H. and C. W. Mills. *Character and Social Structure*. New York: 1953; Frankfurt am Main: 1970.

Gethmann, C. F. (ed.). *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*. Frankfurt am Main: 1970.

Geulen, D. *Das vergesellschaftete Subjekt*. Frankfurt am Main: 1977.

Giddens, A. «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (ed.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *New Rules of Sociological Method*. London: 1976.

________. *Studies in Social and Political Theory*. London: 1977.

Giegel, H. J. *Zur Logik seelischer Ereignisse*. Frankfurt am Main: 1969.

Gipper, H. *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*. Frankfurt am Main: 1972.

Girndt, H. *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*. Tübingen: 1967.

Gitlin, T. «Media Sociology: The Dominant Paradigm.» *Theory and Society*. vol. 6 (1978).

Glock, Ch. Y. and Ph. E. Hammond (eds.). *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*. New York: 1973.

Gluckmann, M. «Rituals of Rebellion in South East Africa,» in: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: 1963.

Godelier, M. *Ökonomische Anthropologie*. Hamburg: 1973.

________. «Mythos und Geschichte,» in: K. Eder (ed.). *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Infrastructures, Societies, and History.» *Current Anthropology*. vol. 19 (1978).

Goffmann, E. *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: 1968.

________. *Interaktionsrituale*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt am Main: 1974.

________. *Rahmenanalyse*. Frankfurt am Main: 1977.

Goldmann, A. I. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs: 1970.

Goldscheid, R. and J. Schumpeter. *Die Finanzkrise des Steuerstaates*. Ed. by R. Hickel. Frankfurt am Main: 1976.

Goldthorpe, J. H. «A Revolution in Sociology?.» *Sociology*. vol. 7 (1973).

Gorz, A. *Abschied vom Proletariat*. Frankfurt am Main: 1980.

Gould, M. «Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. II. New York: 1976.

Gould, M. «Development and Revolution in Science.» Appendix, MS. Starnberg: 1977.

Gouldner, A. W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: 1970; Hamburg: 1974.

________. *The Dialectics of Ideology and Technology*. New York: 1976.

Graham, K. «Belief and the Limits of Irrationality.» *Inquiry*. vol. 17 (1974).

Graumann, C. F. *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*. Berlin: 1960.

Grenz, F. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt am Main: 1974.

Grewe, M. «Tacit Knowing.» *Journal of the British Society for Phenomenology*. vol. 8 (1977).

Grewendorf, G. (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik.* Frankfurt am Main: 1979.

Gewendorf, G. «Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert?,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik.* Frankfurt am Main: 1979.

Grice, H. P. «Intendieren, Meine, Bedeuten,» in: G. Meggle. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung.* Frankfurt am Main: 1979.

________. «Sprecher, Bedeutung und Intentionen,» in: G. Meggle. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung.* Frankfurt am Main: 1979.

________. «Logic and Conversation,» in: M. Cole and J. L. Morgan (eds.). *Syntax and Semantics.* vol. 3. New York: 1974.

Griessinger, A. *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektivbewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jh.* Frankfurt am Main: 1981.

Groethuysen, B. *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich.* 2 vols. Frankfurt am Main: 1979.

Großklaus, G. and E. Oldemeyer (eds.). *Werte in kommunikativen Prozessen.* Stuttgart: 1980.

Gruenberg, B. «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science. *Philosophy of the Social Sciences.* vol. 8 (1978).

Guggenberger, B. *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie.* Stuttgart: 1980.

Guldimann, T. et al. *Sozialpolitik als soziale Kontrolle.* Frankfurt am Main: 1978.

Gumbrecht, H. U., R. Reichardt and Th. Schleich (eds.). *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich.* 2 vols. München: 1981.

Gurwitsch, A. *The Field of Consciousness.* Pittsburgh: 1964.

Gustafson, D. «The Natural Expression of Intention.» *Philosophical Forum.* vol. 2 (1971).

________. «Expressions of Intentions.» *Mind.* vol. 83 (1974).

Haan, N. «A Tripartite Model of Ego-Functioning Values and Clinical and Research Applications.» *Journal of Nervous and Mental Disease.* vol. 148 (1969).

________. «Two Moralities in Action Context.» *Journal of Personality and Social Psychology.* vol. 36 (1978).

Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Neuwied: 1962.

________. *Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Frankfurt am Main: 1968.

________. *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt am Main: 1968.

________. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: 1970.

________. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: 1973.

________. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Was heißt Universalpragmatik?,» in: K. O. Apel (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen,» in: M. E. Auwärter, Kirsch and M. Schröter (eds.). *Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt am Main: 1976.

________. *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Some Aspects of the Rationality of Action,» in: F. Geraets (ed.). *Rationality Today*. Ottawa: 1979.

________. *Philosophisch-politische Profile*. erw. Ausgabe. Frankfurt am Main: 1981.

________. *Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: 1981.

________. «Reply to my Critics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

________. «Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften,» in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: 1983.

________ and N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1971.

________ (ed.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: 1971.

Hacker, P. M. S. *Illusion and Insight*. Oxford: 1972; Frankfurt am Main: 1978.

Halliday, M. A. K. *System and Function in Language, Selected Papers*. Oxford: 1976.

Hampshire, St. *Feeling and Expression*. London: 1961.

Harré, R. «The Structure of Tacit Knowledge.» *Journal of the British Society for Phenomenology*. vol. 8 (1977).

________. *Social Being*. Oxford: 1979.

________ and P. F. Scord. *Explanation of Behavior*. Totowa, New Jersey: 1972.

________ and U. J. Jensen (eds.). *Studies in the Concept of Evolution*. Brighton: 1981.

Harten, H. Chr. *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft.* Frankfurt am Main: 1977.

Hartmann, N. *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: 1932.

Heal, J. «Common Knowledge.» *Philosophical Quarterly*. vol. 28 (1978).

Heath, A. «The Rational Model of Man.» *Archives Européennes de Sociologie*. vol. 15 (1974).

Hegselmann, R. *Normativität und Rationalität*. Frankfurt am Main: 1979.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: 1949.

Held, D. *Introduction to Critical Theory*. London: 1980.

________ and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

Heller, A. et al. *Die Seele und das Leben*. Frankfurt am Main: 1977.

Henle, P. (ed.). *Sprache, Denken, Kultur*. Frankfurt am Main: 1969.

Hennis, W. *Politik und praktische Philosophie*. Neuwied: 1963.

Henrich, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: 1967.

________. «Selbstbewußtsein.» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. 2 vols. Tübingen: 1970. vol. 1.

________. «Die Grundstruktur der modernen Philosophie,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Begriffe und Grenzen von Identität.» in: O. Marquard and K. Stierle (eds.). *Identität, Poetik und Hermeneutik*. vol. 8. München: 1979.

Hertzberg, L. «Winch on Social Interpretation.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 10 (1980).

Hesse, M. «In Defence of Objectivity.» *Proceedings of the Aristotelian Society 1972*. London: 1973.

Hildebrandt, K. and R. J. Dalton. «Die neue Politik.» *Politische Vierteljahresschrift*. vol. 18 (1977).

Hirsch, J. «Alternativbewegung-eine politische Alternative,» in: R. Roth (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main; 1980.

Hoberg, R. *Die Lehre vom sprachlichen Feld*. Düsseldorf: 1970.

Höffe, O. *Strategien der Humanität*. München: 1975.

________ (ed.). *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: 1977.

Hölscher, L. *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Stuttgart: 1979.

Hörmann, H. *Psychologie der Sprache*. Heidelberg: 1967.

________. *Meinen und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1976.

Hohl, H. *Lebenswelt und Geschichte*. Freiburg: 1962.

Hollis, M. «The Limits of Rationality.» in: B. R.Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Honneth, A. «Adorno und Habermas.» *Telos*. vol. 39 (1979).

________ and U. Jaeggi (ed.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: 1967.

________. *Kritische Theorie*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1968.

________. «Vernunft und Selbsterhaltung,» in: H. Ebeling (ed.). *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt am Main: 1976.

________ and Th. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: 1947.

Horkheimer, M. et al. *Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Ed. and Redeemed by H. Dubiel and A. Söllner. Frankfurt am main: 1981.

Horster, D. *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*. Hannover: 1978.

Horton, R. «African Thought and Western Science,» in: B. R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

________. «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

________. «Professor Winch on Safari.» *Archives européennes de sociologie*. vol. 17 (1976).

________ and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Howe, R. H. «Max Weber's Elective Affinities, Sociology within the Bounds of Pure Reason.» *American Journal of Sociology*. vol. 84 (1978).

Hummel, R. P. *The Bureaucratic Experience*. New York: 1977.

Hurrelmann, K. *Sozialisation und Lebenslauf*. Hamburg: 1976.

Husserl, E. «Formale und transzendentale Logik,» in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. vol. 10. Halle: 1929.

________. *Erfahrung und Urteil.* Hamburg: 1948.

Hutcheson, P. «Husserl's Problem of Intersubjectivity.» *Journal of the British Society of Phenomenology*. vol. 11 (1980).

Hymes, D. «Models of the Interactions of Language and Social Life,» in: J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.). *Directions in Sociolinguistics*. New York: 1972.

________ (ed.). *Language in Culture and Society*. New York: 1964.

Inglehart, R. «Wertwandel und politisches Verhalten,» in: J. Matthes (ed.). *Sozialer Wandel in Westeuropa*. Frankfurt am Main; New York: 1979.

Institut für Sozialforschung (ed.). *Autorität und Familie*. Paris: 1936.

Jacobson, E. *The Self and the Object World.* New York: 1964; dtsch. 1973.

Jaeggi, U. and A. Honneth (eds.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

Jakobson, R. «Linguistik und Poetik (1960),» in: E. Holenstein and T. Schelbert (eds.). *Poetik*. Frankfurt am Main: 1979.

Jarvie, I. C. *Die Logik der Gesellschaft*. München: 1974.

________. «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology.» *Current Anthropology*. vol. 17 (1976).

Jay, M. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt am Main: 1976.

Jensen, St. and J. Naumann. «Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?.» *Zeitschrift für Soziologie.* vol. 9 (1980).

Joas, H. *Die Gegenwärtige Lage der Rollentheorie*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «G. H. Mead.» in: D. Käsler (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 2. München: 1978.

________. *Praktische Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: 1980.

Jonas, F. «Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken.» *Schmollers Jahrbuch*. vol. 78 (1958).

________. *Geschichte der Soziologie*. vol. 1-4. Hamburg: 1968-1969.

Käsler, D. (ed.). *Max Weber*. München: 1972.

________ (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 1. München: 1976.

________ (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 2. München: 1978.

Kaiser, G. *Benjamin, Adorno*. Frankfurt am Main: 1974.

Kalberg, St. «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature.» *Sociology*. vol. 13 (1979).

________. «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.» *American Journal of Sociology*. vol. 85 (1980).

Kambartel, F. (ed.). *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main: 1975.

Kanngiesser, S. «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse.» in: K. O. Apel (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

Kaufer, D. S. «The Competence/Performance Distinction in Linguistic Theory.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Kaulbach, F. *Ethik und Metaethik*. Darmstadt: 1974.

Keagan, R. G. «The Evolving Self.» *The Counceling Psychologist*. vol. 8, no. 2 (1979).

Kekes, J. «Rationality and the Social Sciences.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 9 (1979).

Keller, M. *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*. Stuttgart: 1976.

Kellner, D. «TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture.» *Socialist Review*. vol. 45 (1979).

________. «Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television.» *Theory and Society*. vol. 10 (1981).

________. «Kritische Theorie, Kulturindustrie und Theorien der Massenkulturen in den Vereinigen Staaten.» in: W. Bonß and A. Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1982.

Kenny, A. *Will, Freedom and Power*. Oxford: 1975.

Kernberg, O. *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt am Main: 1978.

Kesselring, Th. *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*. Frankfurt am Main: 1981.

Kety, S. S. «From Rationalization to Reason.» *American Journal of Psychiatry*. vol. 131 (1974).

Kippenberg, H. G. «Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens,» in: H. G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.). *Magie*. Frankfurt am Main: 1978.

Kitchener, R. F. «Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psychologism.» *Synthese*. vol. 45 (1980).

Klein, W. «Argumentation und Argument.» *Zeitschrift für Literaturwissenschaften und Linguistik*. vol. 38-39 (1980).

Knauer, J. T. «Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action.» *American Political Science Review*. vol. 74 (1980).

König, R. «E. Durkheim.» in: D. Käsler (ed.). *Klassiker des soziologischen Denkens*. vol. 1. München: 1976.

________. *E. Durkheim zur Diskussion*. München: 1978.

Kohlberg, L. *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*. Frankfurt am Main: 1974.

Kohut, H. *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Narzißmus, eine Theorie der Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstrukturen*. Frankfurt am Main; 1973.

________. *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: 1976.

Kondylis, P. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: 1981.

Koselleck, R. and W. D. Stempel (eds.). *Geschichte, Ereignis und Erzählung*. München: 1973.

Koyré, A. *Von der geschlossen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt am Main: 1969.

Krahl, J. «Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenslogik.» in: O. Negt (ed.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: 1970.

Kramer, F. and Chr. Sigrist (eds.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978.

Krappmann, L. *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart: 1971.

Kreckel, M. *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*. London: 1981.

Kregel, J. A. «From Post-Keynes to Pre-Keynes.» *Social Research*. vol. 46 (1979).

Krelle, W. *Präferenz-und Entscheidungstheorie*. Tübingen: 1968.

Kreppner, K. *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1975.

Kriedte, P., H. Medick and J. Schumbohm. *Industrialisierung vor der Industrialisierung*. Göttingen: 1978.

Krohn, W. «Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft,» in: E. Zilsel. *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Ed. by W. Krohn. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Die neue Wissenschaft der Renaissance,» in: G. Böhme, W. v. d. Daele and W. Krohn. *Experimentelle Philosophie*. Frankfurt am Main: 1977.

Kuhlmann, W. *Reflexion und kommunikative Erfahrung*. Frankfurt am Main: 1975.

Kuhn, H. «The Phenomenological Concept of Horizon,» in: M. Faber (ed.). *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Cambridge, Mass.: 1940.

Kuhn, Th. S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: 1967.

________. *Die Entstehung des Neuen*. Frankfurt am Main: 1977.

Kummer, W. *Grundlagen der Texttheorie*. Hamburg: 1975.

Kurdek, L. A. «Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development.» *Merrill-Palmer Quarterly*. vol. 24 (1978).

Laaser, A. «Die Verrechtlichung des Schulwesens.» in: Projektgruppe Bildungsbericht (ed.). *Bildung in der BRD*. Hamburg: 1980.

Lakatos, I. and A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: 1970.

Landgrebe, L. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: 1949.

________. *Philosophie der Gegenwart*. Bonn: 1952.

Landshut, S. *Kritik der Soziologie*. Neuwied: 1969.

Lange, E. M. «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 13 (1978).

Lash, Chr. *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminuishing Expectations*. New York; München: 1978.

Lazarsfeld, P., B. Berelson and H. Gaudet. *The People's Choice*. New York: 1948.

________ and E. Kartz. *Personal Influence*. New York: 1955.

Leach, W. *Political Systems of Highland Burma*. London: 1964.

Lederer, R. *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*. Frankfurt am Main: 1979.

Leist, A. «Was heißt Universalpragmatik?.» *Germanistische Linguistik*. vols. 5-6 (1977).

________. «Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik.» *Linguistic Agency*. University of Trier, Series A, Paper no. 51. 1978.

Lenk, H. (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 4. München: 1977.

________. *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

________. *Handlungstheorien*. vol. 3. München: 1981.

Lepenies, W. and H. H. Ritter (eds.). *Orte des Wilden Denkens*. Frankfurt am Main: 1970.

Lepsius, R. (ed.) *Zwischenbilanz der Soziologie*. Stuttgart: 1976.

Lerner, R. M. «Adolescent Development: Scientific Study in the 1980's.» *Youth and Society*. vol. 12 (1981).

Levi-Strauss, C. *Das Wilde Denken*. Frankfurt am Main: 1973.

________. *Strukturelle Anthropologie*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1975.

Levy-Bruhl, L. *La Mentalité primitive*. Paris: 1922.

Lewin, K. *Field Theory in the Social Sciences*. New York: 1951.

Lewis, D. *Conventions*. Cambridge, Mass.: 1969; Berlin: 1975.

Lidz, Ch. W. and V. M. Lidz. «Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Lidz, V. M. «Introduction to General Action Analysis,» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons*. vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Lippitz, W. «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*. vol. 32 (1978).

Lloyd, B. B. *Perception and Cognition*. Harmondsworth: 1972.

Locke, D. «Who I am.» *Philosophical Quarterly*. vol. 29 (1979).

Loevinger, J. *Ego Development*. San Francisco: 1976.

Löwenthal, L. *Gesammelte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Gesammelte Schriften*. vol. 2. Frankfurt am Main: 1981.

Löwenthal, R. *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*. Frankfurt am Main: 1979.

Löwith, K. «M. Weber und K. Marx,» in: *Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart: 1960.

Lohmann, G. «Gesellschaftskritik und normativer Maßstab.» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt am Main: 1980.

Lorenzen, P. *Normative Logic and Ethics*. Mannheim: 1969.

________. «Szientismus vs. Dialektik.» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.). *Hermeneutik und Dialektik.* 2 vols. Tübingen: 1970.

________ and O. Schwemmer. *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie.* Mannheim: 1973.

Lorenzer, A. *Sprachzerstörung und Rekonstruktion.* Frakfurt am Main: 1979.

________. *Sprachspiel und Interaktionsformen.* Frankfurt am Main: 1977.

Lottes, G. *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum.* München: 1979.

Loubser, J. J. et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons.* vol. I-II. New York: 1976.

Loubser, J. J. «General Introduction.» in: J. J. Loubser et al. *Explorations in General Theory in Social Science=Festschrift Parsons.* vol. 1-2. New York: 1976. vol. 1.

Luce, R. D. and H. Raiffa. *Games and Decisions.* New York: 1957.

Luckmann, Th. «On the Boundaries of the Social World.» in: M. Natanson (ed.). *Phenomenology and Social Reality.* Den Haag: 1970.

________. «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur,» in: H. G. Gadamer and P. Vogler (eds.). *Neue Anthropologie.* vol. 3. Stuttgart: 1972.

Lübbe, H. *Fortschritt als Orientierungsproblem.* Freiburg: 1975.

________. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse.* Basel: 1977.

Luhmann, N. «Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers.» *Der Staat* (1964).

________. *Zweckbegriff und Systemrationalität.* Tübingen: 1968.

________. *Legitimation durch Verfahren.* Neuwied: 1969.

________. «Normen in soziologischer Perspektive.» *Soziale Welt.* vol. 20 (1969).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 1. Opladen: 1970.

________. «Systemtheoretische Argumentationen.» in: Jürgen Habermas and N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: 1971.

________. *Politische Planung.* Opladen: 1971.

________. «Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien.» *Zeitschrift für Soziologie* (1974).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung.* vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Interaktion, Organisation, Gesellschaft,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung*. vol. 2. Opladen: 1975.

________. «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems,» in: N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung*. vol. 2. Opladen: 1975.

________. *Macht*. Stuttgart: 1975.

________. «Interpenetration.» *Zeitschrift für Soziologie* (1977).

________. «Einleitung zu E. Durkheim,» in: E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit.* Frankfurt am Main: 1977.

________. «Talcott Parsons: Die Zukunft eines Theorieprogramms.» *Zeitschrift für Soziologie*. vol. 9 (1980).

________. *Soziologische Aufklärung.* vol. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation.* Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1981.

Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Werke.* vol. 2. Neuwied: 1968.

Lukes, St. «Some Problems about Rationality,» in: B. R. Wilson (ed.). *Rationality.* Oxford: 1970.

________. *Emile Durkheim*. London: 1973.

McCall, G. J. and J. L. Simons. *Identity and Interactions*. New York: 1966.

McCarthy, Th. A. «The Problem of Rationality in Social Anthropology.» *Stony Brook Studies in Philosophy* (1974).

________. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: 1978; Frankfurt am Main: 1980.

________. «Einwände,» in: W. Oelmüller. *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn: 1978.

________. «Rationality and Relativism,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

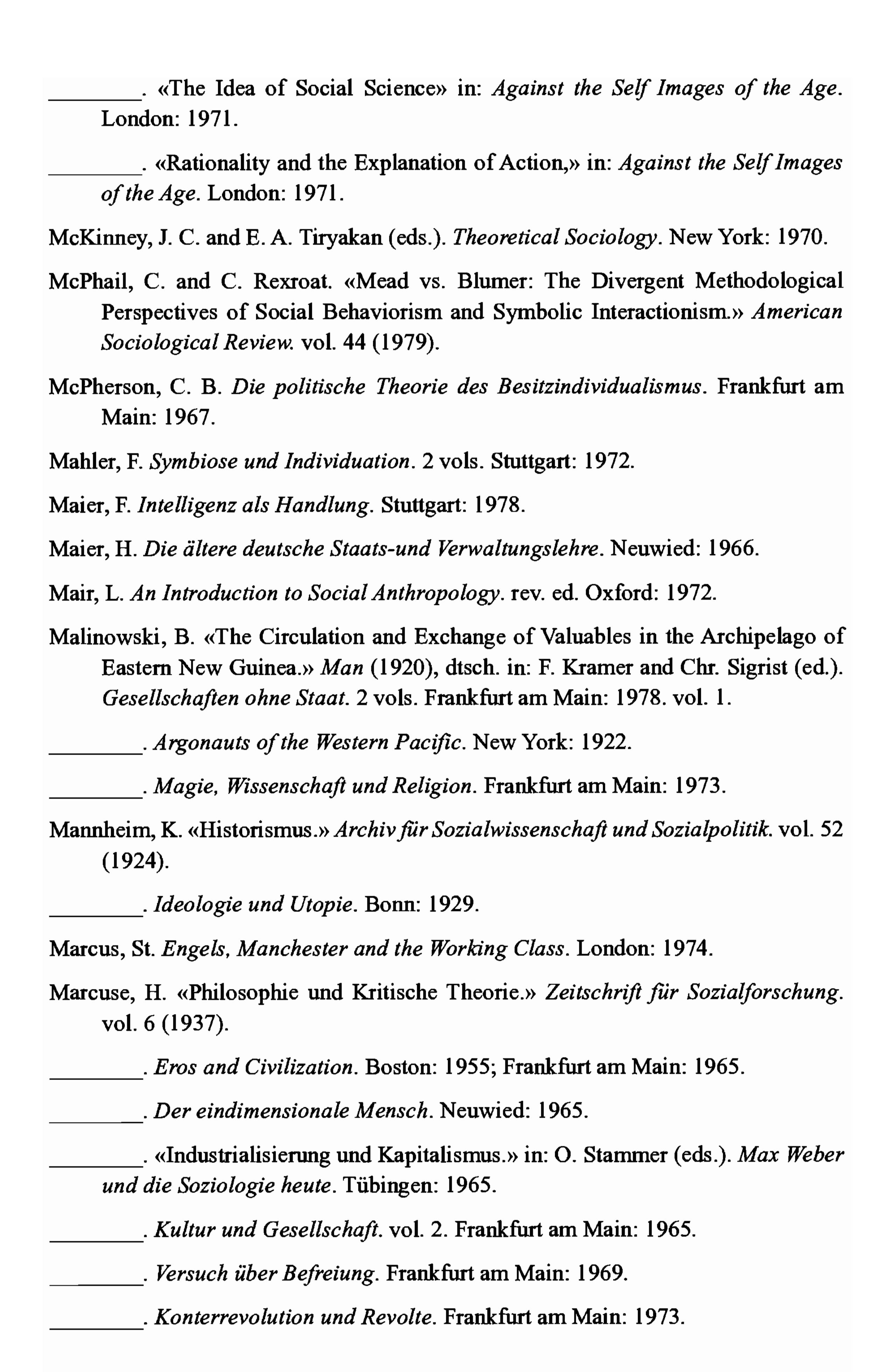
McCloskey, O. «On Durkheim, Anomie, and The Modern Crisis.» *American Journal of Sociology.* vol. 81 (1976).

McHugh, P. «On the Failure of Positivism,» in: J. D. Douglas. *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

________ et al. *On the Beginning of Social Inquiry.* London: 1974.

Mac-Intyre, A. *Das Unbewußte*. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.



________. «The Idea of Social Science» in: *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.

________. «Rationality and the Explanation of Action,» in: *Against the Self Images of the Age*. London: 1971.

McKinney, J. C. and E. A. Tiryakan (eds.). *Theoretical Sociology*. New York: 1970.

McPhail, C. and C. Rexroat. «Mead vs. Blumer: The Divergent Methodological Perspectives of Social Behaviorism and Symbolic Interactionism.» *American Sociological Review*. vol. 44 (1979).

McPherson, C. B. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt am Main: 1967.

Mahler, F. *Symbiose und Individuation*. 2 vols. Stuttgart: 1972.

Maier, F. *Intelligenz als Handlung*. Stuttgart: 1978.

Maier, H. *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre*. Neuwied: 1966.

Mair, L. *An Introduction to Social Anthropology*. rev. ed. Oxford: 1972.

Malinowski, B. «The Circulation and Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea.» *Man* (1920), dtsch. in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

________. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: 1922.

________. *Magie, Wissenschaft und Religion*. Frankfurt am Main: 1973.

Mannheim, K. «Historismus.» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. vol. 52 (1924).

________. *Ideologie und Utopie*. Bonn: 1929.

Marcus, St. *Engels, Manchester and the Working Class*. London: 1974.

Marcuse, H. «Philosophie und Kritische Theorie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 6 (1937).

________. *Eros and Civilization*. Boston: 1955; Frankfurt am Main: 1965.

________. *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied: 1965.

________. «Industrialisierung und Kapitalismus.» in: O. Stammer (eds.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: 1965.

________. *Kultur und Gesellschaft*. vol. 2. Frankfurt am Main: 1965.

________. *Versuch über Befreiung*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Über den affirmativen Charakter der Kultur,» in: *Gesammelte Schriften*. vol. 3. Frankfurt am Main: 1979.

Markowitz, J. *Die soziale Situation*. Frankfurt am Main: 1980.

Marks, St. R. «Durkheim's Theory of Anomie.» *American Journal of Sociology*. vol. 80 (1974).

Martin, R. «Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy.» *Western Political Quarterly* (September 1980).

Martinich, A. P. «Conversational Maxims and Some Philosophical Problems.» *Philosophical Quarterly*. vol. 30 (1980).

Marquard, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: 1973.

Marx, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin: 1953.

________. *Das Kapital*. vol. 1. Berlin: 1960.

Matthes, J. (ed.). *Sozialer Wandel in Westeuropa*. Frankfurt am Main; New York: 1979.

Mattik, P. «Die Marxsche Arbeitswerttheorie,» in: F. Eberle (ed.). *Aspekte der Marxschen Theorie*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1973.

Maus, I. «Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates,» in: M. Tohidipur (ed.). *Der bürgerliche Rechtsstaat*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1978.

Mauss, M. «Die Gabe.» in: *Soziologie und Anthropologie*. vol. 2. München: 1975.

Mayntz, R. (ed.). *Bürokratische Organisation*. Köln: 1968.

Mayrl, W. W. «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness.» *Theory and Society*. vol. 5 (1978).

Mead, G. H. *The Philosophy of the Act*. Ed. by Ch. W. Morris. Chicago: 1938.

________. *Selected Writings*. Ed. by A. J. Reck. Indianapolis: 1964.

________. *Mind, Self and Society*. Ed. by Ch. Morris. Chicago: 1934, dtsch. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1969.

________. «Fragmente über Ethik,» in: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Philosophie der Sozialität*. Ed. by H. Kellner. Frankfurt am Main: 1969.

________. *On Social Psychology*. Ed. by A. Strauss. Chicago: 1956, dtsch. *Sozialpsychologie*. Neuwied: 1969.

Meggle, G. (ed.). *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt am Main: 1977.

________. *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt am Main: 1979.

Menne, K. et al. *Sprache, Handlung und Unbewußtes*. Frankfurt am Main: 1976.

Meggle, G. *Grundbegriffe der Kommunikation*. Berlin: 1981.

Menzies, K. *T. Parsons and the Social Image of Man*. London: 1976.

Merelman, R. M. «Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence.» *Youth and Society*. vol. 9 (1977).

Merleau-Ponty, M. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main: 1968.

Meyer, M. *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*. Stuttgart: 1976.

Miller, D. *G. H. Mead, Self, Language and the World*. Chicago: 1980.

Miller, D. R. and G. E. Swanson. *Inner Conflict and Defense*. New York: 1966.

Miller, M. *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*. Stuttgart: 1976.

________. «Zur Ontogenese moralischer Argumentationen.» *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaften*. vols. 38-39 (1980).

________. «Moralität und Argumentation,» in: M. Keller, P. Roeders and R. K. Silbereisen (eds.). *Newsletter Soziale Kognition*. vol. 3. TU Berlin, 1980.

Mills, C. W. *Kritik der soziologischen Denkweise*. Neuwied: 1963.

________. *Power, Politics and People*. New York: 1963.

Mischel, Th. *Psychologische Erklärungen*. Frankfurt am Main: 1981.

Mörchen, H. *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: 1980.

Mommsen, W. *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen: 1959.

________. «Max Weber.» *Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt am Main: 1974.

Moore, G. E. «Proof of an External World.» *Proceedings of the British Academy*. vol. 25. (London 1939).

Morin, E. *Das Rätsel des Humanen*. München: 1973.

Morris, Ch. W. «Foundations of the Theory of Signs.» *Foundations of the Unity of Sciences*. vol. I. (Chicago 1938).

________. *Signs, Language and Behavior*. Englewood Cliffs: 1946.

________. *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*. Frankfurt am Main: 1977.

Münch, R. «Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus.» *Soziale Welt*. vol. 29 (1978).

________. «T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II.» *Soziale Welt*. vol. 30 (1979); 31 (1980).

________. «Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration.» *Zeitschrift für Soziologie*. vol. 10 (1980).

Mulligan, G. and B. Ledermann. «Social Facts and Rules of Practice.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1977).

Murphy, L. B. «The Problem of Defense and the Concept of Coping,» in: F. J. Anthony and C. Koupernik (eds.). *The Child in his Family*. New York: 1970.

Mussen, P. H. (ed.) *Carmichael's Manual of Child Psychology*. vol. 1. New York: 1970.

Narr, W. D. and C. Offe (eds.). *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*. Köln: 1975.

Natanson, M. *The Social Dynamics of G. H. Mead*. Washington: 1956.

________ (ed.). *Phenomenology and Social Reality*. Den Haag: 1970.

Needham, J. *Wissenschaftlicher Universalismus*. Frankfurt am Main: 1977.

Negt, O. (ed.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: 1970.

Negt, O. and A. Kluge. *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt am Main: 1970.

________. *Geschichte und Eigensinn*. München: 1981.

Nelson, B. «Über den Wucher,» in: R. König and J. Winkelmann (eds.). «Max Weber.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Special Folder (1963).

________. *Der Ursprung der Moderne*. Frankfurt am Main: 1977.

Neuendorff, H. *Der Begriff des Interesses*. Frankfurt am Main: 1973.

________. «Soziologie.» Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart: 1975.

Neumann, F. *Die Herrschaft des Gesetzes*. Frankfurt am Main: 1980.

Newcomb, Th. M. *Social Psychology*. New York: 1950.

Nielsen, K. «Rationality and Relativism.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 4 (1974).

Nisbet, R. A. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: 1964.

Norman, R. *Reasons for Actions*. New York: 1971.

Norrick, N. R. «Expressive Illocutionary Acts.» *Journal of Pragmatics*. vol. 2 (1978).

Oelmüller, W. (ed.). *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: 1978.

________. *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn: 1978.

Oevermann, U. «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann. *Sozialisation und Lebenslauf*. Hamburg: 1976.

________ et al. «Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften,» in: H. G. Soeffner (ed.). *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Offe, C. *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Frankfurt am Main: 1972.

________. «Unregierbarkeit.» in: Jürgen Habermas. *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität,» in: R. Roth (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main; 1980.

Parsons, T. *The Structure of Social Action*. New York: 1949.

________. *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. «The Professions and the Social Structure,» in: *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. «The Motivation of Economic Activities,» in: *Essays in Sociological Theory*. rev. ed. New York: 1949.

________. *The Social System*. New York: 1951.

________. *Towards a General Theory of Action*. New York: 1951.

Parsons, T. et al. *Working Papers in the Theory of Action*. New York: 1953.

Parsons, T. «Introduction.» in: Max Weber, *The Sociology of Religion*. Boston: 1964.

________. *Societies*. Englewood Cliffs: 1966.

________. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Some Reflections of the Place of Force in Social Process,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «Pattern Variables Revisited. A Response to Dubin,» in: T. Parsons. *Sociological Theory and Modern Society.* New York: 1967.

________. «On the Concept of Political Power,» in: *Sociological Theory and Modern Society.* New York: 1967.

__________. «On the Concept of Influence,» in: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: 1967.

________. «On the Concept of Value Commitments.» *Sociological Inquiry*. vol. 38 (1968).

________. *Politics and Social Structure*. New York: 1969.

________. «Some Problems of General Theory in Sociology,» in: J. C. McKinney and E. A. Tiryakan (eds.). *Theoretical Sociology*. New York: 1970.

________. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: 1971.

________. «Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Form of the Religious Life,» in: Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond (eds.). *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*. New York: 1973.

________. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «On Building Social Systems: A Personal History,» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Social Systems,» in: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Review of Harold J. Bershady,» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. «Social Interaction.» in: T. Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: 1977.

________. *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «A Paradigm of Human Condition,» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Religion in Postindustrial America,» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Belief, Unbelief, and Disbelief.» in: *Action Theory and the Human Condition*. New York: 1978.

________. «Comment on R. St. Warner's 'Toward a Redefinition of Action Theory'.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1978).

________ and N. J. Smelser. *Economy and Society*. London; New York: 1956.

________ et al. (eds.) *Theories of Society*. New York: 1961.

________ and M. Platt. *The American University*. Cambridge, Mass.: 1973.

Patterson, J. W. «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech.» *The Western Political Quarterly* (March 1979).

Patzig, G. *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart: 1980.

Perelman, Ch. and L. Olbrechts-Tyteca. *La Nouvelle rhétorique*. Brüssel: 1970.

Peukert, U. *Interaktive Kompetenz und Identität*. Düsseldorf: 1979.

Philipps, D. L. «Paradigms and Incommensurability.» *Theory and Society*. vol. 2 (1975).

________ and H. O. Mounce. *Moral Practices*. London: 1970.

Piaget, J. *The Child's Conception of Physical Causality*. London: 1930.

________. «Piaget's Theory,» in: P. H. Mussen (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*. vol. 1. New York: 1970.

________. *Die Entwicklung des Erkennens*. vol. 3. Stuttgart: 1973.

________. *Abriß der genetischen Epistemologie*. Olten: 1974.

Pitschas, R. «Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung,» in: R. Voigt. *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Pitkin, H. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: 1972.

Polanyi, M. *Personal Knowledge*. London: 1958.

________. *The Tacit Dimension*. New York: 1966.

Pole, D. *Conditions of Rational Inquiry*. London: 1961.

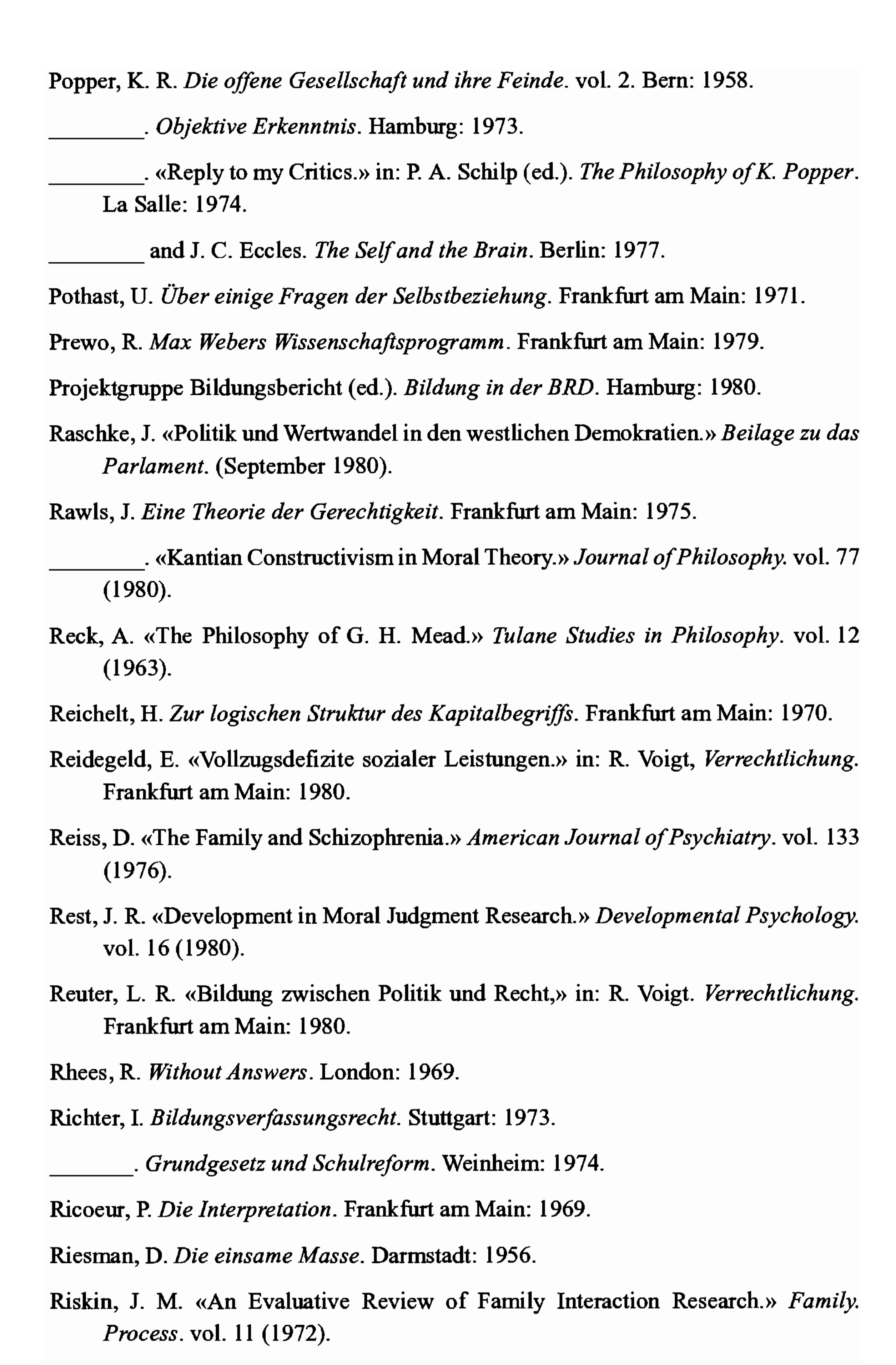
________. «The Concept of Reason,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.). *Reason*. vol. 2. London: 1972.

Pollner, M. «Mundane Reasoning.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 4 (1974).

Pope, W., J. Cohen and E. Hazelrigg. «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis.» *American Sociological Review*. vol. 40 (1975).

Pope, W. and J. Cohen. «On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory.» *American Journal of Sociology*. vol. 83 (1978).

Popitz, H. *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*. Tübingen: 1967.




Popper, K. R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. vol. 2. Bern: 1958.

________. *Objektive Erkenntnis*. Hamburg: 1973.

________. «Reply to my Critics.» in: P. A. Schilp (ed.). *The Philosophy of K. Popper*. La Salle: 1974.

________ and J. C. Eccles. *The Self and the Brain*. Berlin: 1977.

Pothast, U. *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main: 1971.

Prewo, R. *Max Webers Wissenschaftsprogramm*. Frankfurt am Main: 1979.

Projektgruppe Bildungsbericht (ed.). *Bildung in der BRD*. Hamburg: 1980.

Raschke, J. «Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien.» *Beilage zu das Parlament*. (September 1980).

Rawls, J. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: 1975.

________. «Kantian Constructivism in Moral Theory.» *Journal of Philosophy*. vol. 77 (1980).

Reck, A. «The Philosophy of G. H. Mead.» *Tulane Studies in Philosophy*. vol. 12 (1963).

Reichelt, H. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*. Frankfurt am Main: 1970.

Reidegeld, E. «Vollzugsdefizite sozialer Leistungen.» in: R. Voigt, *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Reiss, D. «The Family and Schizophrenia.» *American Journal of Psychiatry*. vol. 133 (1976).

Rest, J. R. «Development in Moral Judgment Research.» *Developmental Psychology*. vol. 16 (1980).

Reuter, L. R. «Bildung zwischen Politik und Recht,» in: R. Voigt. *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Rhees, R. *Without Answers*. London: 1969.

Richter, I. *Bildungsverfassungsrecht*. Stuttgart: 1973.

_______. *Grundgesetz und Schulreform*. Weinheim: 1974.

Ricoeur, P. *Die Interpretation*. Frankfurt am Main: 1969.

Riesman, D. *Die einsame Masse*. Darmstadt: 1956.

Riskin, J. M. «An Evaluative Review of Family Interaction Research.» *Family. Process*. vol. 11 (1972).

Roberts, P. C. «The Breakdown of the Keynesian Model.» *Public Interest* (1978).

Roche, M. «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse,» in: R. Wiggerhaus (ed.). *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Rohrmoser, G. *Das Elend der kritischen Theorie*. Freiburg: 1970.

________. *Herrschaft und Versöhnung*. Freiburg: 1972.

Rommetveit, R. *On Message-Structure*. New York; 1974.

Roots, Chr. A. «Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State.» *Theory and Society*. vol. 9 (1980).

Rorty, R. (ed.). *The Linguistic Turn*. Chicago: 1964.

________. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New York: 1979; Frankfurt am Main: 1981.

Rose, A. M. (ed.). *Human Behavior and Social Processes*. Boston: 1962.

Rose, G. *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno*. London: 1978.

Rosenberg, B. and D. White (eds.). *Mass Culture*. Glencoe, Ill: 1957.

Roth, G. «Max Weber, A Bibliographical Essay.» *Zeitschrift für Soziologie* (1977).

Roth, R. (ed.). *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*. Frankfurt am Main: 1980.

Rothacker, E. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. Bonn: 1948.

________. *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*. Abhandlg. der Mainzer Akademie d. Wissensch. u. Lit. Wiesbaden: 1954.

Rüsen, J. *Für erneuerte Historik*. Stuttgart: 1976.

Ryan, A. «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, W. G. Runciman and O. Skinner (eds.). *Philosophy, Politics and Society*. vol. 4. Cambridge: 1972.

Ryle, G. *The Concept of Mid*. London: 1949.

Sarbin, Th. R. «Role-Theory,» in: G. Lindsey (ed.). *Handbook of Social Psychology*. Cambridge: 1954.

Savigny, E. v. *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt am Main: 1974.

Schadwald, W. *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main: 1978.

Schapp, W. *In Geschichten verstrickt*. Wiesdbaden: 1976.

Scheit, H. «Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit. Manuskript.» München, 1981.

Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: 1960.

Schelling, W. A. *Sprache, Bedeutung, Wunsch*. Berlin: 1978.

Schenken, J. (ed.). *Studies in the Organization of Conversational Interaction*. New York: 1978.

Scheuner, U. *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*. Opladen: 1973.

Schiffer, St. R. *Meaning*. Oxford: 1972.

Schlieben-Lange, B. *Linguistische Pragmatik*. Stuttgart: 1975.

________ (ed.). *Sprachtheorie*. Hamburg: 1975.

Schluchter, W. *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübingen: 1971.

________. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: 1979.

________. *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main: 1980.

________. «Die Paradoxie der Rationalisierung,» in: *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Frankfurt am Main: 1980.

________ (ed.). *Verhalten, Handeln und System*. Frankfurt am Main: 1980.

________. *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Frankfurt am Main: 1981.

Schmidt, A. (ed.). *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: 1969.

________. *Zur Idee der Kritischen Theorie*. München: 1974.

________. *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: 1976.

Schmucker, J. F. *Adorno-Logik des Zerfalls*. Stuttgart: 1977.

Schnädelbach, H. *Reflexion und Diskurs*. Frankfurt am Main: 1977.

Schönrich, G. *Kategorien und transzendentale Argumentation*. Frankfurt am Main: 1981.

Schütz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: 1932.

________. «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl.» *Philosophische Rundschau*. vol. 5 (1957).

________. *Collected Papers*. vol. I. Den Haag: 1967; 1971.

________. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: 1971.

________. *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: 1981.

________ and Th. Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: 1979.

Schütze, F. *Sprache*. 2 vols. München: 1975.

________ et al. «Grundlagentheoretische Vorausetsungen methodisch kontrolierten Fremverstehens.» *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen*. vol. 2 (1973).

Schwab, M. *Redehandeln*. Königstein: 1980.

Schwemmer, O. *Philosophie der Praxis*. Frankfurt am Main: 1971.

Searle, J. R. *Speech Acts*. London: 1969; Frankfurt am Main: 1971.

________. *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979; dtsch. 1981.

________. «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979.

________. «A Taxonomy of Illocutionary Acts,» in: *Expression and Meaning*. Cambridge: 1979.

________. «Intentionalität und der Gebrauch der Sprache.» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

Sears, D. O. et al. «Self-Interest vs. Symbolic Politics.» *American Political Science Review*. vol. 74 (1980).

Seidman, St. and M. Gruber. «Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber.» *British Journal of Sociology*. vol. 28 (1977).

Seiler, B. *Die Reversibilität in der Entwicklung des Denkens*. Stuttgart: 1972.

Selman, R. L. *The Growth of Interpersonal Understanding*. New York: 1980; dtsch. 1984.

________ and D. F. Byrne. «Stufen der Rollenübernahme,» in: R. J. Döbert, J. Habermas and G. Nunner-Winkler (eds.). *Entwicklung des Ichs*. Köln: 1977.

________ and D. Jacquette. «Stability and Oszillation,» in: C. B. Keasy (ed.). *Nebraska Symposion on Motivation*. Lincoln: 1977.

Seyfarth, C. and G. Schmidt. *Max Weber Bibliographie*. Stuttgart: 1977.

________ and W. M. Sprondel (eds.). *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. Frankfurt am Main: 1973.

Shubik, M. *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main; Hamburg: 1965.

Shwayder, D. S. *The Stratification of Behavior*. London: 1965.

Sigel, I. E. (ed.). *Piagetian Theory and Research*. Hillsdale: 1981.

Sigrist, Chr. «Gesellschaften ohne Staat und die Entwicklungen der Sozialanthropologie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (ed.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

________. *Regulierte Anarchie*. Frankfurt am Main: 1979.

Silbereisen, R. (ed.). *Soziale Kognition*. TU Berlin, 1977.

Simitis, S. et. al. *Kindeswohl*. Frankfurt am Main: 1979.

________ and G. Zenz (eds.). *Familie und Familienrecht*. 2 vols. (Frankfurt am Main: 1975.

Simon, H. *Models of Man*. New York: 1957.

Singlewood, A. *The Myth of Mass Culture*. London: 1977.

Skjervheim, H. *Objectivism and the Study of Man*. Oslo: 1959. Republished in: *Inquiry*. 17 (1974).

Sklair, L. *The Sociology of Progress*. London: 1970.

Smythe, D. «Communications: Blind Spot of Western Marxism.» *Canadian Journal of Political and Social Theory*. vol. 1 (1977).

Snell, B. *Die Entwicklung des Geistes*. Hamburg: 1946.

Soeffner, H. G. (ed.). *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Sohn-Rethel, S. *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main: 1970.

Spaemann, R. *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart: 1977.

Sprondel, W. M. and R. Grathoff (eds.). *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: 1979.

Sprondel, W. M. and C. Seyfarth (eds.). *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns*. Stuttgart: 1981.

Stahl, F. J. *Die Philosophie des Rechts*. vol. 2. Darmstaat: 1963.

Stammer, O. (ed.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: 1965.

Stegmüller, W. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. vol. 1. Berlin; Heidelberg; New York: 1969.

Steiner, F. «Notiz zur vergleichenden Ökonomie,» in: F. Kramer and Chr. Sigrist (eds.). *Gesellschaften ohne Staat*. 2 vols. Frankfurt am Main: 1978. vol. 1.

Steinert, H. «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus.» in: H. Lenk (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 4. München: 1977.

Steinfels, P. *The Neoconservatives*. New York: 1979.

Stenius, E. «Mood and Language-Game.» *Synthese*. vol. 17 (1967).

Stewart, J. «Recent Advances in Discourse Analysis.» *Quarterly Journal of Speech*. vol. 66 (1980).

Strasser, H. *The Normative Structure of Sociology*. London: 1976.

Strauss, L. *Naturrecht und Geschichte*. Stuttgart: 1956.

Strawson, L. «Intention and Convention in Speech Acts.» *Philosophical Review*. vol. 73 (1964).

________. *Freedom and Resentment*. London: 1974.

Sullivan, H. S. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: 1953.

Sullivan, W. M. «Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Habermas.» *International Philosophical Quarterly*. vol. 18 (1978).

Swidler, A. «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber.» *Soc. Inquiry*. vol. 43 (1973).

Tambiah, S. J. «Form and Meaning of Magical Acts,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.). *Modes of Thought*. London: 1973.

Taylor, Ch. *Hegel*. Cambridge: 1975; Frankfurt am Main: 1977.

________. «Erklärung des Handelns,» in: *Erklärung und Interpretation in der Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main: 1975.

________. *Language and Human Nature*. Carleton University: 1978.

Taylor, P. W. *Normative Discourse*. Englewood Cliffs: 1961.

Tenbruck, F. H. «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 13 (1961).

________. «Das Werk Max Webers.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 27 (1975).

Theunissen, M. *Der Andere*. Berlin: 1965.

________. «Die Verwickling der Vernunft.» *Beiheft 6 d. Philosophische Rundschau*. Tübingen: 1970.

________. *Sein und Schein*. Berlin: 1978.

Thompson, E. P. *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt am Main: [n.p.b], 1980.

Thompson, J. «Universal Pragmatics,» in: D. Held and J. Thompson (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: 1982.

Tilly, Ch. «Reflections on the History of European State-Making,» in: Ch. Tilly (ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: 1975.

Tohidipur, M. (ed.). *Der bürgerliche Rechtsstaat*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1978.

Toulmin, St. *The Uses of Arguments*. Cambridge: 1958; Kronberg: 1975.

________. *Human Understanding*. Princeton: 1972; Frankfurt am Main: 1978.

Toulmin, St., R. Rieke and A. Janick. *An Introduction to Reasoning*. New York: 1979.

Troeltsch, E. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: 1922.

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: 1970.

________. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: 1979.

Turiel, E. «The Development of Social Concepts,» in: D. DePalma and J. Foley (eds.). *Moral Development*. Hillsdale, N. J.: 1975.

________. «Social Regulations and Domains of Social Concepts.» in: W. Damon (ed.). *New Directions for Child Development*. vol. 1. *Moral Development*. San Fransisco: 1978.

Ulmer, K. *Philosophie der modernen Lebenswelt*. Tübingen: 1972.

Valin, R. D. van. «Meaning and Interpretation.» *Journal of Pragmatics*. vol. 4 (1980).

Völzing, V. L. *Begründen, Erklären, Argumentieren*. Heidelberg: 1979.

Vogel, U. «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 25 (1973).

Voigt, R. (ed.). *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

________. «Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft,» in: R. Voigt, *Verrechtlichung*. Frankfurt am Main: 1980.

Van de Voort, W. *Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen*. Dissertation. Frankfurt am Main: 1977.

Watson-Franke, M. B. and L. C. Watson. «Understanding in Anthropology.» *Current Anthropology*. vol. 16 (1975).

Watzlawick, P., J. H. Beavin and D. D. Jackson. *Pragmatics of Human Communication*. New York: 1967; Bern; 1971.

Weakland, J. H. «The Double-Bind Theory.» *Family Process*. vol. 13 (1974).

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: 1924.

________. *Gesammelte Politische Schriften*. Ed. by J. Winkelmann. Tübingen: 1958.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 1. Tübingen: 1963.

________. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Ed. by J. Winkelmann. Köln: 1964.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 2. Tübingen: 1966.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vol. 3. Tübingen: 1966.

________. *Methodologische Schriften*. Ed. by J. Winckelmann. Frankfurt am Main: 1968.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Ed. by J. Winckelmann. Tübingen: 1968.

________. *Die Protestantische Ethik*. Ed. by J. Winckelmann. vol. 2. Hamburg: 1973.

________. *Die Protestantische Ethik*. Ed. by J. Winckelmann. vol. 1. Hamburg: 1973.

Wehler, H. U. *Modernisierungstheorie und Geschichte*. München: 1975.

Weisgerber, L. *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*. Düsseldorf: 1957.

Weiss, J. *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. München: 1975.

Wellmer, A. «Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie.» in: U. Jaeggi and A. Honneth (ed.). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1977.

________. *On Rationality*. Manuskript Konstanz. vols. 1-4. 1977.

________. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*. Konstanz: 1979.

Werner, H. B. Kaplan. *Symbolformation*. New York: 1963.

Whorf, B. L. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: 1956.

Wiener, N. *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung mit Lebewesen und in der Maschine*. Düsseldorf: 1963.

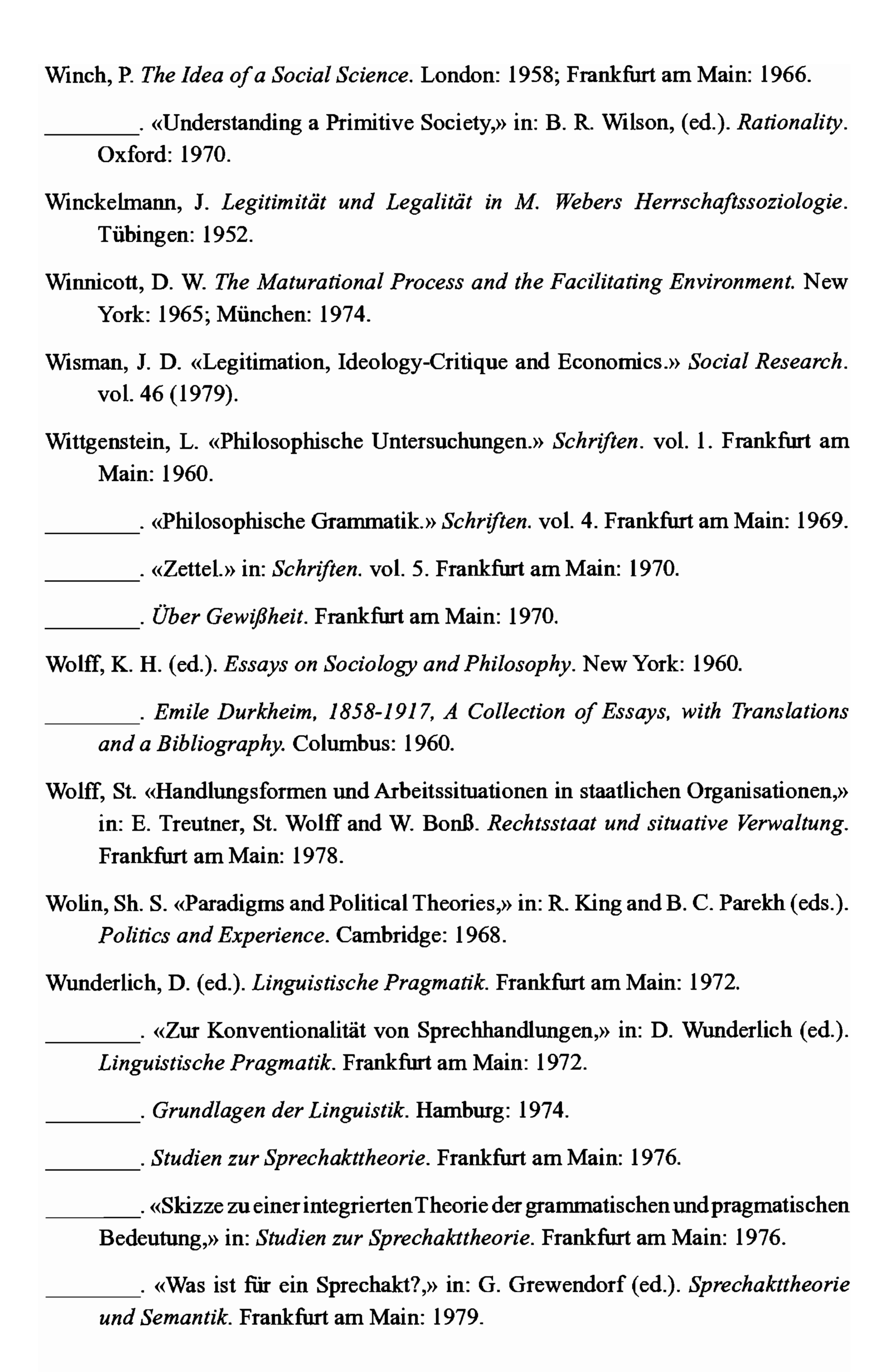
Wiggerhaus, R. (ed.). *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: 1975.

Willke, H. «Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme.» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. vol. 28 (1978).

Wilson, B. R. (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Wilson, Th. P. «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung,» in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (1973).

Wimmer, R. *Universalisierung in der Ethik*. Frankfurt am Main: 1980.



Winch, P. *The Idea of a Social Science*. London: 1958; Frankfurt am Main: 1966.

________. «Understanding a Primitive Society,» in: B. R. Wilson, (ed.). *Rationality*. Oxford: 1970.

Winckelmann, J. *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*. Tübingen: 1952.

Winnicott, D. W. *The Maturational Process and the Facilitating Environment.* New York: 1965; München: 1974.

Wisman, J. D. «Legitimation, Ideology-Critique and Economics.» *Social Research*. vol. 46 (1979).

Wittgenstein, L. «Philosophische Untersuchungen.» *Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: 1960.

________. «Philosophische Grammatik.» *Schriften.* vol. 4. Frankfurt am Main: 1969.

________. «Zettel.» in: *Schriften.* vol. 5. Frankfurt am Main: 1970.

________. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: 1970.

Wolff, K. H. (ed.). *Essays on Sociology and Philosophy*. New York: 1960.

________. *Emile Durkheim, 1858-1917, A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography.* Columbus: 1960.

Wolff, St. «Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen,» in: E. Treutner, St. Wolff and W. Bonß. *Rechtsstaat und situative Verwaltung*. Frankfurt am Main: 1978.

Wolin, Sh. S. «Paradigms and Political Theories,» in: R. King and B. C. Parekh (eds.). *Politics and Experience*. Cambridge: 1968.

Wunderlich, D. (ed.). *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt am Main: 1972.

________. «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen,» in: D. Wunderlich (ed.). *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt am Main: 1972.

________. *Grundlagen der Linguistik*. Hamburg: 1974.

________. *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung,» in: *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt am Main: 1976.

________. «Was ist für ein Sprechakt?,» in: G. Grewendorf (ed.). *Sprechakttheorie und Semantik*. Frankfurt am Main: 1979.

________. «Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen,» in: H. Lenk (ed.). *Handlungstheorien*. vol. 1. München: 1980.

Wright, G. H. von. *Explanation und Unterstanding*. London: 1971; Königstein: 1973.

________. «Erwiderungen.» in: K. O. Apel, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.). *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main: 1978.

Wrighton, D. «The Problem of Understanding.» *Philosophy of the Social Sciences*. vol. 11. (1981).

Wygotski, L. S. *Denken und Sprechen*. Frankfurt am Main; 1961.

Youniss, J. «Socialization and Social Knowledge,» in: R. Silbereisen (ed.). *Soziale Kognition*. T. U. Berlin: 1977.

________. «Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge.» *Human Development* (1978).

________. *Parents and Peers in Social Development*. Chicago: 1980.

________. «A Revised Interpretation of Piaget,» in: I. E. Sigel (ed.). *Piagetian Theory and Research*. Hillsdale: 1981.

Zaner, R. M. «Theory of Intersubjectivity.» *Social Research*. vol. 28 (1961).

Zapf, W. (ed.). *Theorien des sozialen Wandels*. Köln: 1969.

Zapf, W. «Die soziologische Theorie der Modernisierung.» *Soziale Welt*. vol. 26 (1975).

Zaret, D. «From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory.» *American Journal of Sociology*. vol. 85 (1980).

Zeleny, J. *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*. Frankfurt am Main: 1973.

Zenz, G. *Kindesmißhandlung und Kindesrechte*. Frankfurt am Main; 1979.

Ziehe, Th. *Pubertät und Narzißmus*. Frankfurt am Main: 1975.

Zimmerman, D. H. «Ethnomethodology.» *The American Sociologist*. vol. 13 (1978).

________ and M. Power. «The Everyday World as a Phenomenon.» in: J. D. Douglas (ed.). *Understanding Everyday Life*. London: 1971.

Zimmerman, J. *Sprachanalytische Ästhetik*. Stuttgart: 1980.

# فهرس عام

-ب-

-ت-

-ح-

-ذ-

-ش-

-ل-



-م-

-ن-

-هـ-



## هذا الكتاب




إنّ غرض نظرية الفعل التواصلي هو إيضاح الأسس التي تقوم عليها نظرية نقدية في المجتمع؛ ذلك أنّ المفهوم الأساسي للفعل التواصلي إنّما يفتح السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورة مفهوم عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبيّ كفايةً، ومع ذلك هو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل؛ ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب؛ وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضِ أنّ ميادين الحياة المهيكلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل المستقلة والمهيكلة على نحو صوري. وهكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناء مفهوميّ لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

## المؤلف

**يورغن هبرماس** (1929 - دوسلدورف، ألمانيا)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت ويُعدّ اليوم الممثّل الأكثر شهرة للنظرية النقدية ومن أكثر الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمثقفين انتشارًا في العالم وأشدّهم التزامًا بقضايا الشأن العام. من أعماله الأساسية الأخرى: **التحوّل البنيوي للفضاء العمومي: دراسات حول مقولة المجتمع المدني** (1962)؛ **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985)؛ **إيضاحات حول أخلاقيات الخطاب** (1991)؛ **الواقعانية والصلاحية: مساهمات في نظرية خطاب القانون ودولة القانون الديمقراطية** (1992)؛ وغيرها من المؤلفات.

## المترجم

**فتحي المسكيني** (1961 - بوسالم، تونس)، فيلسوف ومترجم تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة تونس (منذ 1990). حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة الألمانية سنة 2003، من أعماله الفلسفية: **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير** (2005)؛ **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (2011)؛ **الهجرة إلى الإنسانية** (2016). من ترجماته عن الألمانية: فريدريك نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (2010)؛ إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل** (2012)؛ مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان** (2012)، إضافة إلى مجموعة مقالات تحت عنوان «الإسلام الآخر: الثقافة، الهوية، الديمقراطية (برلين، دار بيترلانغ، 2015).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies